

# الضف إمع الرسوفانين المستوفانين

### الدكتورمح تمتصفرخفاجة

أستاذ الدراسات اليونانية ووكيل كلية الآداب بجامعة القاهرة

# نشأة الملهاة(١) اليونانية وتطورها

ارتبطت الملهاة بعبادة ديونوسوس إله الحمر ؛ فنشأت من الأغانى المرحة التي كان يرددها أهل الريف في أعياد هذا الرب ، عندما يتركون بيوتهم ، وعلتون الطرقات ، ويقيمون المهرجانات ، ويسرفون في الأكل والشراب حتى يفقلوا وعهم ، ومخرجوا عن وقارهم ، فيقوموا باستعراضات ماجنة ، يغنون فيها ويرقصون ، وقد لبسوا ثياباً تشر الضحك ، وتوجوا يتبادلون ، في هذه الحفلات ، الشتائم اللاذعة ، يتبادلون ، في هذه الحفلات ، الشتائم اللاذعة ، يبيد ويبتكرون النكات البذيئة ، ومحملون صوراً مكبرة يشمو الإخصاب Phallos ، وكان يقف بينهم منشد يمجد إله الحمر، ويتغنى بالنبيذ ، وتحيط به جوقة تردد بعض الأدعية والابتهالات . ويقول أرسطو وإن الملهاة نشأت من هذه الأغاني (Phallika) التي انتشرت في كثير من بلاد اليونان ، وفي صقلية بالذات حيث الملهاة نشأت من بلاد اليونان ، وفي صقلية بالذات حيث

(۱) يرى النقاد أن كلمة komodia و ملهاة و مشتقة من كلمة komos و ملهاة و مشتقة من الملمة komos و من خالفون أرسطو الذي كان يعتقد أنها مشتقة من كلمة kome و مدت الاستعراضات الماجنة لأول مرة .

ظهر إنخارموس (Epicharmos) ق . م ، فهذب هذه الأناشيد وألف منها ، لأول مرة ، ملهاة قصرة ؛ أخذت تتطور وتتحرر بنن يديه حتى استمدت موضوعها من الحوادث اليومية الَّى تثير الضحك ، وصور فها شخصيات هزلية (التابع ، الجندي المغرور ، السكىر ) ويؤكد أرسطو أن هذه الملهاة التي ابتكرها إنخارموس انتقلت من صقلية إلى أثينا،حيث بلغت أقصى درجات الكمال في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد . وليس من السهل أن نتتبع مراحل تطورها، ونذكر التجديدات والتغيرات التي أضافها كل شاعر من شعرائها ؛ لأن الغموض أحاط بتطورها وارتقائها . وقد عبر أرسطو عن ذلك بقوله ﴿ إِننا نعرف كل ما طرأ على المأساة من تطورات متتالية ، ونعرف من نظم فيها ؛ أما الملهاة فنجهل نشأتها ه(١). ولكننا نستطيع ، رغم هذا الغموض ، أن نستمد بعض المعلومات من مسرحيات أريستوفانيس التي وصلتنا . فمها نعرف أن الملهاة تطورت حتى أصبحت تصور لئا المحتمع الأثيني تصويراً دقيقاً ، وتعالج شي الموضوعات التي كانت

<sup>(</sup>١) أرسطو ، فن الشمر ، ١٤٤٩ أ وما يعده .

تشغل بال الآثينيين في القرن الخامس . فتارة تنتقد نظام الحكم ، وتندد بالحكام ، وتهاجم الساسة ، وتطالبهم بوقف الحروب وتدعيم السلام ؛ وتارة تدعو إلى تحرير المرأة وضرورة اشتراكها في إدارة الشئون العامة ، وتارة تتناول نظم التربية والتعلم بالدراسة والتحليل ؛ وثارة تتعرض للموضوعات الدينية أو لمشاكل النقد الأدنى . ولقد ارتقت لغنها رقياً بالغاً يتفق مع الرسالة السامية التي كانت توديها في المحتمع ؛ فأصبحت تنظم بلغة أدبية بسيطة ، لا تعقيد فها ، ولا محسنات لفظية ، لغة صريحة واضحة ، تحتوى على ألفاظ من اللهجة العامية التَّى تعمر يدقة عن النكات والشتائم البذيئة ، لغة تصور نفسية الشعب وأفكاره تصويراً دقيقاً . أما عن الممثلين الذين كانوا يقومون بأداء الأدوار ، فيظهر أن عددهم زاد أحياناً إلى درجة كبيرة ، كانت تؤدى إلى الفوضي والاضطراب في التمثيل ، لذا صدر قانون جعل الممثلين ثلاثة فقط ؛ ولعل هذا القرار اتخذ قياساً لما كان محدث في المأساة . أما الجوقة الغنائية في الملهاة ، فكانت تعمل دائماً على إثارة الممثلين الواحد صد الآخر ، وتحميس هذا ضد ذاك ، ثم الوقوف إلى جانب الغالب صْد المغلوب . وكانت تتكون من أربعة وعشرين شخصاً ينقسمون قسمين ، نصفهم من الرجال والنصف الآخر من النساء ، وكَانُوا يَضْعُونُ أَقْنَعَة تَحْفَى وجوههم ويلبسون ثيابًا تلائم أدوارهم المضحكة (الطيور ، الزنابر).

وعندما ارتقت الملهاة على يد أريستوفانيس ، أشهر شعرائها ، أصبحت تتكون من عدة أجزاء متميزة المقدمة : وكانت تنظم فى وزن الإيامبوس ، ولعلها من ابتكار هذا الشاعر ، لأنها لم تظهر يوضوح إلا فى مسرحياته ، وكان الغرض منها تلخيص موضوع الملهاة للجمهور ، وسرد بعض النكات المضحكة ، والفكاهات المثرة التى تهيىء الجو وتعد الأذهان لتقديم الموضوع ، ويتلو ذلك دخول الجوقة ثم يبدأ الحوار بين الممثلين المثلن

فى صورة مناظر عدائية (Agon) تتضمن الموضوع الرئيسي للملهاة وتتناول جوهره بالتفصيل .

ويتبع هذه المحاورة خطاب توجهه الجوقة إلى الجمهور ، وتتحدث فيه باسم الشاعر ، ويسمى هذا الجزء براباسس (Parabasis) ، ويتلوه نشيد أو ترتبلة أو ابتهال للإله ، ومقطوعات هجائية لاذعة (epirrhema) ، ينتقد فها الشاعر مظهراً من مظاهر الحياة العادية ، ثم يتبع ذلك عدد من الفصول ، يفصل المؤلف بعضها عن بعض بأغانى الجوقة التي تشر أحياناً إلى بعض ما بجرى في الملهاة ، تكتفي عادة بذكر ما سينتهى إليه الموضوع الرئيسي ، أما المنظر الأخير من الملهاة ، فكان يعرف بالحاتمة وكان يغلب عليه طابع المرح والسرور ، وينتهى باقامة وليمة أو الاحتفال بعرس أو ما شابه ذلك .

تلك هي الملهاة القديمة حين بلغت أروع صورها في أثينا في يد خيونديس Chionides الذي عاش في أواخر القرن السادس ثم تلاه كراتنوس Kratinos في أواخر القرن السادس ثم تلاه كراتنوس ١٩٠٥ الذين عاشوا قبل أريستوفانيس ، وقد نافس زعيم الملهاة منافسة شديدة . وكان هجاء عنيفاً ، شهه النقاد بشاعر الهجاء الأول أرخيلوخوس ، فقالوا عنه « إنه حذا حلوه ، فكان نقده لاذعاً ، وهجاؤه مقدعاً ، وبهكه صريحاً ، لم يعسر عنه بكلمات رقيقة ، كما فعسل عدهم ، ولا خلق لهم أريستوفانيس ، بل بعبارات قاسية لينال ممن لا أمانة علم هم ، ولا خلق لهم ه .

## أريستوفانيس: نشأته وأعماله

ولكن مهما كانت مقدرة شعراء الملهاة القديمة ، فانها ، فى رأى النقاد ، لا تقاس بعبقرية أريستوفائيس، فقد اعتبره القدماء والمحدثون زعيا للملهاة بلا منازع ، وشاعراً من أعظم شعراء اليونان ، تمتع بشهرة عريضة أثناء حياته ، وأثر تأثيراً شديداً على أدباء روما وأوروبا جشعون يطمعون في مجد زائف ، ونظم ملهاة البابليون انتقاد فها كليون الزعم الشعبي انتقاداً شديداً جعل هذا الرئيس يقيم ضده دعوى برىء مها بصعوبة ، ولكن مضايقات الزعم المشهور وغيره من رجالات أثينا لم تن عزم الشاعر ولم تقلل من حاسه للهوض برسالته ، ودليلنا على ذلك أنه استمر في التأليف وكتب أربعن مسرحية قبل أن يموت في سن التأليف وكتب أربعن مسرحية قبل أن يموت في سن الستن ، وصلتنا مها إحدى عشرة هي : أهل الحارناي ، الفرسان ، السحب ، الزناير ، السلم ، الضادع ، الطيور ، النساء في أعياد ديمتر ، برلمان النساء ، لوسسرانا ، بلوتوس .

ولكن بالرغم من عظمة أريستوفانيس وخصوبة إنتاجه ، فإننا نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً مذكوراً ، والذي نعرفه عنه هو ما يذكره في مسرحياته، وما وصل إلينا عدد قليل من المصادر القديمة . فتاريخ ميلاده موضع شك؛ لأنه من وضع المعلقين القدماء الذين حددوه بطريقة تقريبية، واعتملوا في ذلك على أن أريستوفانيس أخرج أول مسرحية له عام ٤٧٦ ق . م وأن القوانين كانت تقضى بأن الشاعر لا يقدم أول مسرحياته قبل سن الثلاثين ، وهكذا يكون أريستوفانيس قد ولد عام ٤٥٦ ق .م وأن الماتين عام ٤٥٦ ق .م وأن الماريات الرسمية قبل التاريخ المشار وتقدم سما إلى المباريات الرسمية قبل التاريخ المشار اليه ، ويقال إنه تقدم سما بأساء مستعارة ، ولعل إخفاء النقاد ،

London, 1958. Introduction.

بعد مماته . امتاز بنكتته البارعة ، ولمزه اللاذع ، وفكاهته العميقة ؛ لم يترك ناحية من نواحي المجتمع إلا تعرض لها 4 هاجم المتجرين بالحرب ، ورجال الدولة ، والساسة من متملقي الشعب الغافل الذي يسمح لهم بأن يخدعوه .. وهاجم السفسطائيين مثل سقراط<sup>(1)</sup> والأدباء مثل يورببيديس . ولم يقتصر هجومه على الأفراد ، بل تعداهم إلى المجالس ومناصب القضاء . فانتقد مجلس الشيوخ، والجمعية العمومية، والمحاكم المختلفة وكان حواره يتدفق في حيوية فياضة ، وكانت روايته تمتاز بالبساطة وقوة التعبير ، وكان أسلوبه فجآ ولو أن الشاعر كان يعوض عن خشونته بروح الفكاهة والنكتة الحاضرة . وكان محب إضحاك الناس، ومحاول حمايتهم من غباوتهم وثمن تخدعونهم ، وكان اهتمامه بالدين أقل من اهمامه بالعدل والسلم ؛ لذا انبرى لساسة أثينا وانتقدهم نقدأ مرأ لفشلهم الذريع فى إدارة الشئون العامة , فنظم مسرحية برلمان النساء (ecclesiazousai) وبين فيها أن خير وسيلة لإنقاذ الدولة هي أن تتولى النساء أمورها حنى تستقر وتزدهر بعد أن انهارت وآ لت إلى الزوال على أيدى رجال أشرار ، كانوا يسنون القوانين « وهم سكارى » ، ويبرمون المعاهدات اليوم لينقضوها غداً دون أى مبرر ، وجعلوا البرلمان مجمعاً للمرتزقة الذين يتقاضون مرتبات ولا يعملون شيئاً . وفی مسرحیتی « أهل أخارنای » (Acharnai) ، والسلام (Eiréne) يندد بسياسة أثينا الحربية ، وينادى بوقف الحرب مع إسرطة ، وبهاجم الداعين إلىها، ويصفهم بأنهم أعداء الشعب لأنهم إما مهرجون تخدعون الناس ، ويدفعونهم إليها ، أو مستغلون يربحون مُّهَا أموالا طائلة ، ينفقونها في اللهو والعبث ، أو قواد حربيون يسعون وراء ألقاب الشرف الكاذبة أو ساسة

<sup>(</sup>١) أساؤها باليونانية أ

Acharnal, Hippes, Nephelai, Sphekes, Eirene, Batrachoi, Ornithes, Thesmophoriazousai, Ek-klesiazousai, Lusistrata, Ploutos.

<sup>(</sup>٢) أختلفت الروايات في تحديد تاريخ مولده : ٢٥١ ، ٤٥٤ ، افعر أحدث المؤلفات القيمة الني المجت هذه المؤلفات القيمة الني المجت هذه النقطة ، ورجعت التاريخ الأخير Stanford (W.B.), Aristophanes, The Frogs,

<sup>(</sup>١) احتبره الشاعر زعيماً للمفسطائين وصوره هكذا في مسرحية السحب ولكنه كان نخطئاً فيما ذهب إليه من آراء لا يقسع الحجال لمناقشها هذا

ولعله أيضاً يرجع إلى أن الشاعر كان أجنبياً ولم يكن له ، بحكم القانون ، حق المشاركة فى المسابقات المسرحية ومهما يكن من أمر الآراء المتضاربة في يوم ميلاده ويوم وفاته وأصله وجنسيته فلا يسعنا إلا أن نلخص أهمها في بضعة عبارات فنقول: ان أريستوفانيس ولد، وفقاً لأرجح الروايات ، ٤٤٥ ق . م ، ولقد اختلف النقاد في تحديد مسقط رأسه ، فمن قائل بأنه ولد في جزيرة ليندوس، ومن قائل بأنه ولد في جزيرة رودس، وفي رواية أخرى أنه ولد في أنجينيا أو ني مصر . أما عن تاريخ وفاته ، فغير معروف على وجه التحديد ، ولكن من المؤكد أنه لم عت قبل عام ٣٨٨ ق . م . كما تشهد بذلك الأحداث التارمخية التي تشير إلها مسرحياته . وسواء أكانت هذه الروايات محتملة أم لا ، فالأمر الذي لا شك فيه أن كافة النقاد القدماء والمحدثين أشادوا بعظمة شاعرنا، ولقبوه يأمر الملهاة القدممة لأن مسرحياته دلت على روعة الدبمقراطية وأصالتها . فما أعظم أثينا التي سمحت لأريستوفانيس بأن يهاجم الزعماء السياسيين والروحيين ! وما أعظم أريستوفانيس الذي اجترأ على

### منزلة أريستوفانيس وأثره

لقد احتل أريستوفانيس ، فى العالم اليونانى ، منزلة سامية ، وذاع صيته بعد أن نال الجائزة الأولى فى أربع مسابقات تمثيلية ، وفاز بالثانية فى أربع أخرى(١) ، وهذا نصر لم يحرزه أى من شعراء الملهاة بمختلف

مهاجمتهم وأخلص في توجههم . فاستحق بفضل

إخلاصه وجرأته تلك العبارة التي نقشت على قبره تمجيداً

له « لقد حاولت ربات الجال إقامة معبد يخلد مع

الزمان ، فلم تجد أحسن من قلب أريستوفانيس . .

أنواعها(١). فاستحق بذلك تمجيد الأدباء والفلاسفة ، وفى مقدمتهم أفلاطون الذى صوره فى المأدبة أحسن تصوير وأثنى عليه ، فى الجمهورية ، أبما ثناء ، ونظم فيه الأبيات الرائعة التى أشرنا إليها من قبل(٢).

وأعجب بأريستوفانيس شعراء الرومان أيضاً ؛ فقلدوا مسرحياته، أما المرنى كونتليانس (Quintilianus) فقد امتدح مؤلفاته وأكد ضرورة الرجوع إليها ، وفرض تلاوتها على تلاميذ المدارس ليفيدوا من نقاء أسلوبها ورشاقته ، ويقفوا على قوة تركيبها ، وتدفق حوارها بخاصة في الأجزاء الخطابية (٢)، لذا كان هذا الناقد الروماني يعتبر هوميروس وأريستوفانيس تموذجين ممتازين لتعليم الخطابة . أما شيشرون فقد اعترف لشاعر الملهاة ببراعة النكتة ، وتوقد القريحة (٤).

ولكن تأثير أريستوفانيس كان أشد وضوحاً في عصر النهضة حين اهتم أدباء إيطاليا بنشر أسفاره وترجمتها ؛ وتبعهم في ذلك شعراء فرنسا وكتابهم الذين ذهب بعضهم إلى تقليد أريستوفانيس في أسلوبه وبخريته اللاذعة ؛ ومهم من تقمص روحه ، وحاكى طريقته في التقد، ومهجه في التصور ، ويعتبر رابليه (Rabelais) زعيا لحذا الفريق من الأدباء . ثم جاء راسين ومولير واقتفيا أثر الشاعر اليوناني في مطلع حياتهما . وقلده في إنجلترا بن جونسون وغيره من شعراء المسرح الإنجليزي ولما بدأ القرن التاسع عشر ونشطت الحركة الرومانتيكية

 <sup>(</sup>١) قال الجائزة الأولى حين قدم مسرحيات : البابليون ؛
 أهل أخارناى، الفرسان والضفادع ، والجائزة الثانية على : الضيوف ،
 الزنايير ، الطيور ، السلام .

<sup>(</sup>١) انقسمت الملهاة اليونانية إلى «قديمة» وكانت تتناول -الموضوعات التي عالجها أريستوفانيس ، «متوسطة وحديثة » وظهر تا يعد زوال الديمقراطية ومنع حرية الكلام ، واتخذتا لها موضوعات تافهة كوصف السكبر ، والجندي ، والمنافق .

hai charites, temenos ti labein hoper (Y) ouchi peseitai / zetoisai, psuchen heuron Aristophanous.

حاولت ريات الجال إقامة مميد يخلد مع الزمان ، فلم تُجد أحسن من قلب أريستوفانيس.

<sup>(</sup>٣) قوائين الحطاية ١٠ ، ١ ، ١٠ .

<sup>(</sup>٤) القوانين ٢ ، ٣٧ .

حاز أريستوفانيس اعجاب كثير من الكتاب مثل يروننج (Browning) وسوئيرن (Surnburne) فتعددت ترجاته ، وراجت مسرحياته ، وأخرجت في المسارح الإنجليزية والفرنسية والأمريكية وأعدت للإذاعة، فلاقت نجاحاً عظيا لا في هذه الدول فحسب، بل في الجمهورية العربية المتحدة أيضاً حين قدم البرنامج الثاني ملهاة الضفادع والسحب والسلام في الترجمة العربية التي نشرناها في مشروع الألف كتاب.

### الضفادع

تبدأ المسرحية ، فيظهر ديونوسوس ، إله المسرح، وقد ارتدى ملايس هير اكليس ، ثم يتجه الإله ، مع خادمه ، إلى منزل هذا البطل ليسأله النصح قبل أن يذهب إلى عالم الموتى؛ ليرجع يور ببيديس إلى أثينا التى كانت قد أقفرت ، بعد موته ، من شعراء المأساة الممتازين ، وبعد أن يوضح له هير اكليس معالم الطريق الذى سبق أن اتبعه في الذهاب إلى العالم الآخر ، يشرع ديونوسوس في رحلته مع خادمه كسانثياس . فلما يصلان إلى البحرة التي تقع على شواطيء هاديس ، يعبرها ديونوسوس في زورق خارون ، الملاح الذى يقوم بنقل الموتى ؛ ويسمع الإله ، أثناء عيوره ، نشيد يقوم بنقل الموتى ؛ ويسمع الإله ، أثناء عيوره ، نشيد فيقاطعها ، ويتحداها في المقدرة على الإنشاد ، وتجرى بينه وبينها مباراة غنائية ، تنهي يفوزه .

أثناء ذلك يكون كسانئياس قد انتهى من الدوران حول البحيرة على قدميه ، إذ لم يكن من حق العبد أن يعبر في الزورق مع سيده . وبعد بلوغهما الشاطىء تأخذ الجوقة في ترديد مقطوعات دينية وسياسية ؛ ثم يقترب ديونوسوس وكسانئياس من مملكة بلوتون ، إله المرق ، فيقابلان أياكوس ، حارس القصر ، فيمنعهما من الدخول، ويلجأ إلى الشرطة لتعاونه في أداء واجبه ، عندثذ يتناول الزائران ملابسهما رغبة من ديونوسوس

فى أن يخدع أياكوس ويضلله ؛ وفجأة بصل خادم آخر بعثت به بروسربينا زوجة بلوتون ليدعو هىراكليس المزيف (أى الخادم بعد أن ارتدى ثياب ديونوسوس) لحضور مأدبة ملكية . ويأمر ديونوسوس الحادم من جديد بأن يغير ملابسه ، لكن بعد لحظات من تبديل الثياب يدخل اثنان من أصحاب الفنادق، ويتهمان ديونوسوس بأنه احتال علبهما أثناء زيارته السابقة لعالم الموتى ، ومهددانه بالانتقام ، ثم مخرجان . بعدئذ يعود أياكوس ، حارس القصر ، ومعه نفر من الشرطة القساة ، فيداهمون كسانثياس ، ومهجمون عليه في عنف شديد ظناً منهم بأنه همر اكليس ؛ فيو كد الحادم أنه لم يأت إلى ذلك المكان من قبل ، ثم يقترح معاقبة تابعه إذا ثبت أنه قد جاء إلى هذه الديار فها مضى . عندئذ یعلن دیونوسوس (وقد ارتدی ثیاب الحادم) بأنه إله ، وأن كسانثياس عبد ، ثم يطلب الإثنان إلى أباكوس أن ينهال علمهما ضربآ بالسياط ليعرف الحقيقة فيضرمهما ضربآ مبرحاً ؛ ليتعرف علىشخصيتهما ؛ فالإله سوف يتحمل الضرب لأن الآلهة ، يطبيعتهم ، لا ينألمون ويفشل أياكوس، ولا يستطيع التمييز بينهما،فيتخلى عن هذه المهمة ، ويعهد بها إلى إلَّه العالم الآخر وزوجه .

عندئذ بخرج جميع الممثلين من المسرح ، وتبقى الجوقة وحدها تنشد مقطوعة عن أفكار أريستوفانيس السياسية ، ثم يظهر كسائثياس مع خادم بلوثون . وهنا يتهى الجزء الفكاهي من الملهاة ؛ وهنا أيضاً ينقلنا الشاعر إلى الفكرة الرئيسية للمسرحية ، وتدور حول دراسة الشعر التمثيلي في عصره .

ولقد لاقت هذه الملهاة نجاحاً كبيراً حين قدمها أريستوفانيس على المسرح الآثيني لأول مرة عام ٥٠٤ق. م. ولا أدل على إعجاب اليونان بها من أنهم طالبوا بعرضها مرة ثانية ، وهذا تقدير لم تنله إلا الإلياذة(١)

Stanford (W.R.): Aristophanes, Frogs, (1) p. 10. Cf., Roger (B.B.): Five Comedies of Aristophanes, New Yoork, 1955, p. 80.

قما السبب فى أن هذه المسرحية احتلت هذا المنزلة السامية ؟ أبرجع ذلك إلى ما تتضمنه من فكاهات مضحكة، وطرائف شائقة ؟ أم إلى ما عالجته من مشاكل وطنية وموضوعات سياسية ؟ أم إلى ما تناولته من دراسات دقيقة فى النقد، ونظريات هامة فى طبيعة الشعر ووظيفته ؟

عتمل أنها نالت إعجاب الآثينين لأهميها السياسية ولكنها في الواقع لم تشهر في العالم الحديث من أجل ذلك إنما أثارت اهمام الباحثين لأنها أقدم نص أدبي يتضمن دراسة مفصلة للمأساة اليونانية، وتحليلا دقيقاً لمسرحيات أبسخولوس وسوفو كليس ويوربييديس ، وشرحاً واضحاً لرأى الأول والثالث في وظيفة الشعر وطبيعته ، لذا وصف النقاد الغربيون(١) والضفادع » بأنها تفوق أعمال دريدن دقة ، ومقالات كولردج عمقاً ؛ وأبحاث أرنولد وسان بيف أصالة .

ولقد عرض أريستوفانيس هذه الملهاة بعد أن كان زعماء المأساة الثلاثة قد انتقلوا إلى عالم الموتى ، وخلت أثينا من شعرائها الكبار ، وأصبحت تعج ، كما قال ديونوسوس ، عثات من المتشاعرين الذين حطوا من قدر الفن : « فلم يوجد بيهم شاعر أصيل بارع ، ينظم شعراً سامياً ، بل كانوا جميعاً يبوءون بالفشل ، وتختفي أساوهم من عالم الأدب بعد عرض أول مسرحية يقدمونها » . لذلك رأى إله المسرح أنه لا بد من التوجه إلى هاديس لإرجاع يوربيديس إلى عالم الأحياء لأن أثينا كانت في حاجة إلى شاعر مبتكر

وما أن وصل ديونوسوس مملكة بلوتون حتى سمع غلاف شديد قد احتدم ، قبل مجيئه يلحظات ، بن أيسخولوس الذي تربع على عرش المأساة ، وبين يورببيديس الذي يريد أن يغتصب العرش منه ويحتل

مكانه . ويقترب ديونوسوس من الشاعرين المتخاصمين ليقف على تفاصيل الموضوع ، فيطلبان إليه أن يحكم ينهما ، فيقبل التحكيم ، ثم تبدأ المباراة ، فيتقد كل منهما الآخر في لغته وأسلوبه ، وفلسفته الحلقية ، وفي مقدمة مآسيه ، وفي ثركيبها ووظيفتها ، وفي أوزانه وأشعاره الغنائية ، ورغم ذلك كله يصعب على الإله أن يفضل شاعراً على الآخر . فيلجأ إلى وسيلة جديدة للموازنة بينهما ، فيسأل كلا منهما رأيه في سياسة القائد الآيني المشهور ألكبياديس ، فيقول يورببيديس « إنه يكره الرجل الذي يتلكأ في خدمة وطنه ، ويسارع إلى الشخصية ، ولا يؤدي واجباته القومية ، وبرد السخولوس قائلا : « لا ينبغي أن نربي أشبالا في المدينة أما إذا ربينا واحداً ، وكبر بيننا ، فيجب أن نرضي عن تصرفاته ه .

لكن الحكم لا يرضى عن إجابة الشاعرين ، ويطلب إلى كل منهما أن يوجه النصح السديد إلى أثينا في عنها الشديدة ، فيعبر يوريبيديس عن رأيه قائلا : « يجب علينا أن ترتاب في هوالاء الذين نثق فيهم اليوم ، ونعتمد على الذين لم نثق فيهم من قبل ، وأن تلجأ إلى وسائل غير تلك التي اتبعناها فيا مضى» . أما أيسخولوس فينادي بدفع الضرائب والاستعرار في الحرب . وعندئذ يقترب بلوتون ، إله الموتى ، من ديونوسوس ، ويطلب إليه أن يختار الشاعر الذي يفضله ، فيقرر الحكم فجأة إرجاع أيسخولوس إلى أثينا .

ومع أن أريستوفانيس لم يعتمد على التفوق الأدنى في تفضيل شاعر على آخر ، إلا أنه عقد مقارنة مفصلة بين الاثنين ، أبرز فها محاسن كل مهما ومثاليه .

فنراه يبدأ عدح يورببيديس ويثنى على منطقة القوى وحججه البراقة ( ٨٣١) ، ويشير إلى تمسكه بوزن الشعر بيتاً بيتاً ، وكلمة كلمة ، وقياس الأبيات

Saintsbury, History of Criticism, Vol. I, (1) p. 23.

قياساً دقيقاً بوضعها في الموازين والقوالب المربعة ( ٧٩٥ ـــ ٨٠٠ ) ٤- ثم يرينا أيسخولوس غاضباً ثائراً على هذه الفكرة التي تحط من قدر المأساة . ومع ذلك ثبدأ المباراة ويعيب يورببيديس على زميله الطريقة التي كان يستهل سها مسرحيته ، وذلك بأن يظهر شخصيته تجلس صامئة ، وقد أخفت وجهها لأ تلفظ بينت شفة ، رغبة منه في خلق جو رهيب غامض ، ثم ينتقد لغته الَّتَى محشوها بألفاظ ضخمة كالثيران ، وكلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون ، مما دفع يورببيديس إلى تخليص المأساة من كل نادر رنان ، وتجنب الغموض والإمام ، فجعل أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، الفكرة الجوهرية للمسرحية ، ولم يسمح للممثل أن يقف خاملا بلا حراك ، بل أشرك الجميع في الحوار ، السيد والسيدة ، الصبية والعجوز والعبد أيضاً (٩٤٨ – ٩٥٠) ، كما علم الآثينيين كيف يقيسون الشعر ، وكيف نخضعونه لقواعد دقيقة ، وكيف يقلبون كل شيء على كافة الوجوه ( ٩٧١ – ٩٧٩ ) ، وحبب إلىهم البحث والتحليل .

فيرد أبسخولوس على هذه الاتهامات قائلا: « يتحتم على شاعر المأساة أن يبتكر عبارات سامية ، تناسب الأفكار النبيلة والحكم الراتعة التي تتضمنها » . وهذا ما نادى به أرسطو بعد ذلك في كتابه فن الشعر عندما قال « إن المأساة محاكاة فعل نبيل تام بلغة ملائمة » .

ثم يفتخر أيسخولوس بأنه ملأ المأساة « بالحرب والجنود البواسل والشباب القوى الذين يعيشون بين الحراب والرماح، والقبعات والحوذات؛ لأنه كان يعتقد أن وظيفة الشاعر هي معالجة الموضوعات الهامة النافعة ، ويدلل على ذلك يأن أشهر منشدى اليونان وشعرائهم هم الذين علموا أسرار الدين والنبوءات والطب والفلاحة، وأعمال الزراعة، وتنظيم المعارك، والشجاعة في

الحروب<sup>(۱)</sup> ( ۱۰۳۰ – ۱۰۳۰ ) . ويتضح من ذلك أن أيسخولوس كان يرى أن رسالة الشاعر فى المجتمع هى تلقين الشباب مبادئ الفضيلة وتعليمهم الأمور النافعة .

اللهي الشباب مبادى الفصيلة وتعليمهم الامور النافعة. والغريب أن أريستوفانيس ينطق شاعر المأساة عمثل هذه العبارات ثم ينساها أو يتناساها في آية الملهاة حيث يترك للحكم حرية مطلقة في تفضيل الشاعر الذي تميل إليه نفسه ، ويتوق إلى سهاعه (١٤١٣) ، فيختار أبسخولوس ، ولكن لماذا ؟ هذا ما لم يوضحه لنا كأنه أراد أن يفرض علينا حكماً معيناً ، مع أنه اعترف ، أكثر من مرة ، بعراعة يوربيديس الفنية التي تظهر بوضوح في تركيب مآسيه ، وصياعتها في أسلوب فياض متدفق ، بلغة مبتكرة تمتاز بألفاظها السهلة وأنغامها العذبة ، كما اعترف بعراعة في تصوير شخصياته تصويراً حياً صادقاً . فلهذا إذن فضل عليه أبسخولوس ؟ ألأنه كان عملاً مآسيه بالحروب التي يصفها ويتغني مها ويشيد عن مخوضون عمارها ؟ أم لأنه يصفها ويتغني مها ويشيد عن مخوضون عمارها ؟ أم لأنه أجل من تلك التي تناولها يوربييديس ؟

إن روح هذه الملهاة وأفكار الناقد في مسرحياته (۲) الأخرى ، تدفعنا إلى هذه النتيجة ، وتبين بوضوح أن أريستوفانيس أدرك تماماً أن عظمة الشاعر تتوقف على أمرين : الموضوع الذي يعالجه ، والبراعة الفنية في بناء المسرحية ، وآمن بأن أبسخولوسس ويورببيديس يستحقان البمجيد ؛ لأن أحدهما موهوب في اختياز موضوعاته ، والآخر بارع في فنه ، فاذا لم يشأ أريستوفانيس الإفصاح عن هذه الحقيقة ، فذلك لأن الطروف السياسية آئلة فرضت عليه ألا ممدح

 <sup>(</sup>١) الإشارة هذا إلى أورفيوس وموسايوس وهما منشدان عاشا قبل هوميروس بقرنين أو ثلاثة ، ثم إلى هوميروس نفسه ،
 وإلى هيسيودوس الذي يصغره ببضعة سنين .

 <sup>(</sup>٣) اهم أريستوفائيس بدراسة الحركة الأدبية المعاصرة فى
 كثير من مسرحياته ، مخاصة فى : أهل أتعارناى ، السحب ، النساء
 فى أعياد ديمينز ، الضفادع .

كيف يقال إذن; إن أريستوفانيس نظم «الضفادع » لهاجم يوريبيديس (١)وكيف بفسر رجوع أيسخولوس مع ديونوسوس إلى أثينا بأنه تفضيل لذلك الشاعر على منافسه يوريبيديس ؟

إن أريستوفانيس لم يعترف بذلك أبداً بعد المباراة الأدبية بين زميليه ، بل أكد أنه لا يستطيع الحكم بينهما لأنه يريد الاحتفاظ بصداقتهما لأن أحدهما بارع مبدع والثاني سار ممتع ( ١٤١١ – ١٤١٣ ) . فكيف نتجاهل هذا الرأى الصريح ؟ وهل كان في مقدور أريستوفائيس أن يقلل من شأن يوريبيديس بعد أن اعترف بىراعته الفنية ( ٨٩٥) التي تتجلى فيما أدخله على المأسأة من تجديد وابتكار ؟ ألم يقرر أن يُوريبيديس أغنى المسرحية بعدد من الشخصيات التي لم تعرفها من قبل ، وأنطقها بكل ما يدور مخلدها ، وجعلها تتكلم في شتى الموضوعات التي حرمها علمها أبسخولوس وسوفوكليس ؟ كما أدخل على دور الجوقة تغييراً شاملا ، فبعد أن كانت تسرف في المناقشات الدينية التي لا تضر ولا تنفع أصبحت تعنى بالموسيقي والرقص ، وتردد مقطوعات غنائية ، تشهد بىراعة في التعبير (٨١٥ – ٨١٧) ، ودقة في تصوير الاحساسات العميقة ، كذلك أبرز أهمية المقدمة في المأساة وضرورة الاعتماد علمها في أول المسرحية لتلخيص هذه من الغموض الدى أصابها على يد أيسخولوس .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن أريستوفانيس قد عاب على يوريبيديس مغالاته فى فهم الحرية الفكرية والحرية الدينية ، واهمامه يتعليم الشباب كيف يناقشون كافة الموضوعات ، ومخرجون على التقاليد ويهاجمون يورببيديس الذي كان بهاجم الحرب ودعاتها ، وألا ينسى انتصار الآثينيين في مارائون وسلاميس ، وأن يشيد بالأخلاق والتقاليد التي أدت إلى إحرازه .

بجب إذن أن نفهم موقف أريستوفانيس على حقيقتُه . لقد عبر عن رأيه فى تحفظ شديد ، فلم يشأ أن يغضب الساسة والمحافظين . أعداء يوسببيديس ، ولم يشأ أيضاً أن يرضيهم على حساب شاعر كان يقدر فنه ، ويعجب ببراعته . ودليلنا على ذلك أن كثيراً من الآراء التي أصدرها ضد يوببيديس لا تزيد على فكاهات أوردها فى ملهاته بقصد النسلية والترويح ؛ فمثلاً قوله على لسان أيسخولوس: ﴿ إِنِّي أَرْفَضُ الْمِبَارَاةُ مَعَ يُورُ بِبِيدِيسَ لأن شعرى لم يمت ، في حين أن شعر زميلي قد مات وأتى معه إلى عالم الموثى ، ليس إلا دعابة طريفة . وكذلك وضع الشعر فى الميزان ، وتقويمه بالمقاييس ليس إلا فكاهة مثرة أراد مها أن يضحك المتفرجن ، ويبين لهم أن تحليل الشعر تحليلا دقيقاً كان من ابتكار يوربيديس . يضاف إلى ذلك أن أريستوفانيس يشعرنا ، فى المسرحيات التى تناول فها دراسة الشعر التمثيلي ، بأنه كان معجباً بيورببيديس الَّذَى كان يتمثع بشهرة فاثقة ، وأصبحت أشعاره على كل لسان ، كما يتضح من عشرات الأبيات الرقيقة التي استشهد سا أريستوفانيس في ملهاة ﴿ النَّسَاءُ في عيد تسموفوريا ﴾ حيث صور يورببيديس في صورة ١ رجل مخلص لصديقه ، بارع في فنه ، عميق في تفكيره ، وقد يلغ إعجاب الناقد بشاعر المأساة حداً بعيداً ، فأصبح لا محلو له إلا تلاوة أشعاره وتحليلها ودراستها والاقتباس منها وترديدها في مسرحياته حتى أن كراتينوس اتهمه بتقليد يورببيديس ، كما اشتق التقاد من اسم الشاعرين مصدراً يدل على هذه الحاكاة(١).

<sup>(</sup>١) يذهب بعض النقاد إلى القول بأن شاعر الملهاة نظم هذه المسرحية ليحط من قدر ترميله شاعر المأساة حقداً عليه بسبب نجاحه الباهر ؛ وهذا حكم سطحى سريع . فن الواجب أن تفهم الحياة الآتينية في ذلك الوقت لندرك الظروف التي نظمت فها الضفادع ، انظر Deschanel (E.): Etudes sur Aristophanes, Paris, 1876, p. 224, 265.

<sup>&</sup>quot;Euripidaristophanzein" (۱) «يورييد أريستونائدرين» (۱)

Ehrenberg (V.): The People of Aristophanes, Oxford, 1951.

العبادات القدمة ( ۸۹۲ وما بعده ) . وهذا نقد لا يقلل من شأن يوريبيديس كشاعر فنان مبدع . إنما يبين أن الناقد لم يرض فقط عن تأثره بالسفسطاليين ، ويظهر أنه نسى أن فريقاً من الباحثين عابوا عليه نفسه ما عابه على يوريبيديس ، واعتبروه هو الآخر مسئولا عن نبذ القدم ونشر المبادىء الحديثة .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الحلافات ، فنحن نرى أن أريستو فانيس كان صادقاً في حكمه عندما أرسل ديونوسوس إلى عالم الموتى ليبعث يوربيديس حياً ، ويعود إلى أثينا لآبها كانت في حاجة ماسة إلى هذا الشاعر البارع المحدد ، وكان صادقاً أيضاً حن وافق ديونوسوس على إرجاع أبسخولوس لأنه ممتع مفيد . وبندلك يكون قد اعترف بعظمة يوربيديس الفئية ، وبن لنا كيف كان هذا الشاعر لا يهم بالموضوع قدر اهمامه بالشكل وبتركيب المأساة تركيباً فنياً يشهد ببراعته المغوية والموسيقية والعنائية ، وعبر أيضاً عن إعجابه بأبسخولوس الذي كرس جهده لتناول موضوعات بأبسخولوس الذي كرس جهده لتناول موضوعات بأبسخولوس الذي كرس جهده لتناول موضوعات بالمنافعة .

وهذا دليل قاطع على أن أريستوفانيس لم ينظم الملهاة ليهاجم يورببيديس ولم يكن ناقداً متحيزاً – بل كان دقيقاً في دراسته للشعراء وتحليله لقصائدهم ، قوى الملاحظة ، اعتمد في نقده على إبراز عدة نقاط أساسية: الابتعاد عن المبالغة والنهويل، البعد عن التكلف والتصنيع ، ضرورة ربط الأدب بالحياة ، اهتمام الأديب بالجانب الفيى في قصائده ، واعتبار الذوق السليم والرأى السديد مقياسين هامين في تقويم العمل الأدبى والحكم عليه .

لهذا كله سهاه العلماء وخالق النقد القدم ا(١)،

وأول ناقد بالمعنى الصحيح ، بني أحكامه في النقد على أسس جالية، وأخرى نفعية ، واتبع في نقده منهجاً علمياً سليما . فاعتمد على دراسة النصوص الأدبية دراسة منفصلة . وتحليلها تحليلا دقيقاً ، والإحاطة التامة بظروف الأديب وحياته. أثر ذلك على عمله الأدني ، وجدير بالذكر أن أريستوفانيس هو أول ناقد أبدى اهتماماً بالجانب الفني في نظم القصيدة ، لا يقل عن اهتمامه بموضوعها . لا شك أنَّه لم يغفل الأهداف الدينية والحلقية التي يرمى إلىها الأدبب ولكن هذا لا يعني أنه لم يتأثر بالنزعة الواقعية التي تمنزت مها الفنون والآداب اليونانية في القرنين الحامس والرابع قبل الميلاد حين تحررت من قبود العصور السابقة ، وأصبحت لا تبغى من الفن شيئاً أكثر من الصور الفنية . وكان أريستوفانيس أيضاً أول من اثبع الأسلوب التعقلي في النقد ، وهو نفس الأسلوب الذي اتبعه يوريبيديس في تناول الأساطير والمعتقدات الدينية حين جردها من جلالنها وروعها

ولعلنا لا نبالغ فى القول إذا قررنا أن عظمة أريستوفانيس كممثل للملهاة اليونانية القديمة ، وكناقد ممتاز فى القرن الحامس تعزى ، إلى حد يعيد ، إلى ملهاة «الضفادع ، التى يعتبرها النقاد أجمعون أروع مسرحياته ، وأجدرها بالقراءة والدراسة للحكم على ناظمها «كشاعر موهوب وناقد بارع ».

# عَادَج من الضفادع(١)

الجوقة : إنتا نويد ، أنها الشاغران البارعان ، أن تعرف الطريق التي يسلكها كل منكما في نظم أشعاره ؛ إن لسانكما

Stanford (W.B.), op. cit., p. 10, "Frogs" (1) remained one of the most popular of Aristophanes's plays. Many modern critics have considered it his masterpiece.

<sup>(</sup>۱) راعينا في اختيار هذه التماذج أن تعبر الفاري، عن معنى متكامل ؛ وأشرنا بالنقط إلى الفقرات المحذوفة من النص الأنها استطراد لا يؤدي حقف إلى تحوض في الفكرة , انظر ، إذا شئت ، ترجمة النص كاملة الى نشر ناها في مشروع الألف كتاب ، مكتبة النهضة ، القاهرة ,

حاد ، وقلبكما جسور ، وروحكما متحفزة . فقد نسمع من أحدكما كلمات المدينة المصقولة المنمقة . ومن الآخر كلمات ينتزعها من جذورها ، ويتركها تتدفق بلا توقف في مكان ملىء بالأتربة .

رثيس الجوقة : عليكما أن تهدءا فوراً ؛ ولكن تجنبا ما لا يليق من الكلام ؛ ولا تتبذلا في القول ، ولا تنطقا بما ينطق به عامة الناس .

بوريبيديس : سوف لا أتكلم عن نفسي ولا عن مقدرتى في الشعر إلا في النهابة ؛ ولكني سأبدأ الآن باقناع ذلك الرجل اللحجال (أبسخولوس) ، وأشرح الحيل التي كان يستخدمها ليخدع المتفرجين السلج الذين تأثروا بفن فرونيخوس ، الذي كان يبدأ أولا بإظهار شخصيته مثل نيوبا ، وبجعلها بإظهار شخصيته مثل نيوبا ، وبجعلها وجهها ، كأمها دمية لا تلفظ ببنت وجهها ، كأمها دمية لا تلفظ ببنت شفة .

0 0 0

ديونوسوس : أظن ذلك أيضاً ، ولكن لماذا كان يتصرف هكذا ؟

يور بپيديس : كان بحتال على المتفرج ، ويتركه نخمن بلا حراك حتى تلفظ نيوبا بعض المقاطع ، ثم تجرى الأحداث .

ديونوسوس : يا له من خبيث محادع ! أكنت محلوعاً فيه إلى هذا الحد ؟ (محاطباً أبسخولوس) لم ثعبس وتكشر عن أنباط ؟

بوريپيديس ؛ لأننى أدحض حججه وأضايقه . و بعد هذه السخافات عندما يصل إلى منتصف المأساة كان ينطق بعدد من الكلمات الضخمة التي تشبه الثيران ، كلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون .

أبسخولوس : ويل لي !

ديونوسوس : اسكت !

يوريبيديس : أما الألفاظ الواضحة مكانلا يستعمل منها شداً .

· ·

ديونوسوس : (مخاطباً أبسخولوس) لا تعض أسنانك!

أبسخولوس : وأنت يا عدو الآلهة ماذا كنت تفعل في مسرحياتك ؟

يوريپيديس : ما أن تسلمت منك المأساة بعد أن

حشوتها بالعبارات الرنانة ، والألفاظ الضخمة حتى جعلتها أخف وطأة ، وخلصها من الكلمات الثقيلة ؛ ثم تجنبت الثرثرة والمهاترة ، وتجنبت الغموض والإبهام ، وجعلت أول شخصية تشرح ، ممجرد ظهورها ، فكرة المسرحية الأصلية: واستعملت فكرة المسرحية الأصلية: واستعملت الجمل البسيطة ، وقللت الحركة ومزجت بها المناجاة ، ولم أسمح لأحد أن يقف خاملا بلا حراك ، ولكن الجميع يشتركون في الحواد ، بل كان الجميع يشتركون في الحواد ، السيد والسيدة ، والصبية والعجوز ، العبورة ، والعبد أيضاً .

أبسخولوس : أو لا يستحق الموت على هذه الجرأة البلغة ؟

يوريبيديس : لا. بحق أبوللون، إلى لم أفعل إلا ماهو دعقر اطي .

ديونوسوس : ( يخاطب يوربپيديس في صوت منخفض ) : عزيزى، دع هنا جانباً لأنالكلام في هذا الموضوع لا يفيدك شيئاً .

يوريپيديس : ئىمعلمت ھوالاء (جمھور المتفرجين) كيف يتكلمون .

أبسخولوس : هذا صحيح ! ولكن ليتك نفقت قبل أن تعلمهم ذلك .

يوريپيديس : وعلمتهم كيف يطبقون القواعسد الدقيقة ، ويقيسون الشعر ، وكيف يفكرون ، ويبصرون ، ويفهمون ، وكيف وكيف يتفننون ويتشككون ، وكيف يقلبون كل شيء على مختلف الوجوه

أبسخولوس : هذا صحيح !

يور ييبديس

؛ وقدمت على المسرح مناظر من الحياة المنزلية التي تألفها وتعيشها ، وبذلك مكنت المتفرجين من دراسة مسرحياتي وانتقادها . فأصبحوا قادرين على تتبعها وتحليلها . لأنثى لم أكتب لهم بأسلوب مزخرف مصقول ، ولم ألغ تفكيرهم ، لا ، ولم أحطم أعصابهم ، ولم أستخف عشاعرهم ، ولم أبعث فيهم الدهشة بأن أعرض عليهم أناساً عيمطون جياداً مطهمة تزينها جلاجل رنانة .

تلك هي الأفكار التي رددتها كثيراً في مسرحياتي وألقيتها على مسامع المتفرجين (يشير إليهم)، وطبعتها في نفوسهم بأن أدخلت في أشعاري المنطق والبحث والتحليل، فأصبحوا يفكرون في كل شيء ويفحصونه،

ويهتمون بادارة المنزل اهتماماً أزيد، و ويدرسون بعناية فائقة كيف بحدث هذا ؟ وأين بوجد ذاك ؟ ومن أخذ تلك الأشياء ؟

\* \* \*

الجوقة : أى أبسخولوس اللامع ! أترى ماذا بحرى ! هيا أخرنى ما قولك فى هذا بحرى ! هيا أخرنى ما قولك فى هذا برئيس الجوقة : هيا يا من كنت أول يونانى أوجد الترابي الترابية الترابي

الألفاظ الفخيمة ، واستعمل في المأساة أسلوباً منمقاً ، وأترك ماء الينبوع ينهمو ويتدفق .

أبسخولوس : لقدأغضبتني هذه المقابلة أشد الغضب فالرد على هذا الرجل يتعب أمعائى ، ولكن أجبنى (مخاطباً يوريپيديس) — حتى لا تظن أننى عاجز — ماذا يجب توفره فى الشاعر ليحوز إعجابنا يوريبيديس : براعته و توجهاته ، لأننا نخلق مواطنين

يورببيديس : براعته وتوجيهاته، لاننا نخلق مواطنين أصلح . أيسخولوس : قل لى أية عقوبة تستحق إذن ؟ إنك

لوس: قل لى اية عقوبة تستحق إدن ؟ إنك "لم تفعل من ذلك شيئاً ، بل أفسدت الأشراف والأخبار .

يوريپيدپس : وما الدور الذي قمت به لتجعل منهم مواطنين نبلاء ؟

نظمت مأساة تملؤها الحروب . . انظر معى كم فائدة جنيناها منذ القدم من أفاضل الشعراء إ فقد علمنا أورفيوس الأسرار ، وتهانا عن القتل ، وعلمنا موسايوس النبوءات ومعالجة الأمراض والشفاء منها ، وعلمنا هسيودوس فلاحة الأرض وأعمال الزراعة ، أما هومروس فقد علمنا أموراً نافعة ، تنظيم المعارك

أبسخو لو س

والشجاعة فى الحروب . ومعدات المحاربين .

يديس : وعندما ثنطق بكلمات كالجبال ضخامة أتقصد بذلك أنك تعلم الفضائل ؟ إنما كان ينبغي عليك أن تستخدم لغة

أبسخولوس ؛ ولكن يتحمّ علينا ، أيها الشيطان ،

أن نبتكر عبارات سامية تناسب
الأفكار والحكم الراثعة ومن الطبيعى
أن تستخدم أنصاف الآلمة عبارات
أكثر سمواً ، ويرتدوا ثياباً أكثر

فخامة من ثيابنا ؛ فأنت ترى أنى علمت الفضائل . أما أنت فقد قضيت عليها تماماً .

يوريپيديس : عاذا ؟

أبسخولوس : أولا بأن ألبست الملوك ثياباً مضحكة حتى يظهروا أمام الناس فى صورة تثير الشفقة .

ديونوسوس : إنى لا أستطيع الحكم بين الشاعرين لأنى صديق لها ، وأريّد الاختفاظ بصداقتهما . فأحدهما بارع مبدع ، والآخر سار ممتع .



# أُشْکَ رِمْیِثُورَه لِإِثْبَان تورِبَنِف بقد الأسناذعلی أدهم

ازدهار الأدب الروسي في القرن التاسع عشر وتضجه، وبلوغه مستوى الأدب العالمي الرفيع، يعد من الغراثب والمدهشات التى تكأد تلحق بالخوارق والمعجزات ، فقبل قرنىن ونصف قرن لم يكن لروسيا إثارة من أدب بالمعنى المفهوم فى آداب الأمم الغربية ، وقد فرض بطرس الأكبر الحضارة الأوربية على روسيا فرضاً ، وحملها مكرهة على قبولها ، فأقبل الروسيون على الآداب الغربية باعتبارها عنصراً من عناصر الحضارة الأوربية ، وظلوا طوال القرن الثامن عشر كالمتعلم المجد، يقتفي آثار أستاذه الحاذق، ومحسن الأخذ عنه ومحاكاته ، ولكنه لا يأتى بجديد يدل على أصالته ورسوخ قدمه ، وظهر بوشكن ( ۱۷۹۹ ـــ ١٨٣٧ ) فى أوائل القرن التاسع عشر ، ومكنته عبقريته وثقافته الأوربية من أن يضع أساس الأدب الروسي : وأعانه في الاضطلاع سهذه المهمة لىرمنتوف ( ١٨١٤ – ۱۸٤۱ ) والكاتب الرواثي جوجل (۱۸۰۹ – ۱۸۵۲ ) الذي مهد السبيل لوثبة النَّر الروسي .

وقد كان الشعر أسبق ظهوراً فى هذه النهضة الأدبية شأنه فى سائر النهضات الأدبية، والانبثاقات الحضارية ، وفى الأربعينيات، من القرن التاسع عشر، أخذ النثر يتقدم

على حساب الشعر، حتى بلغ الذروة فى واقعية تورجنيف ودستوفسكى وتولستوى وغيرهم ثمن هم أقل منهم شأناً ولكنهم مع ذلك من ذوى المواهب الأدبية السامية الممتازة.

وقد كان أكثر الكتاب الروسين الذين اشهروا في القرن التاسع عشر من طبقة الأشراف الإقطاعيين الذين يعيشون على استغلال جهود الفلاحين المستعبدين والذين لم يرفع عن كاهلهم نير العبودية إلا في سنة ١٨٦١ وكان شعور هولاء الكتاب بأنهم يعيشون على كد الفلاحين المحرومين من الحرية والثقافة بجعلهم يتصورون أنهم أشخاص زائدون عن الحاجة ويوسع الهاوية بيهم وبين سواد الشعب الغارق في الجهالة ، ولذلك نرى في مؤلفات هؤلاء الكتاب أنواعاً عتلفة من طراز الرجل الزائد عن الحاجة و وغاصة في مؤلفات تورجنيف وتشبكوف .

وبعد ثورة سنة ١٨٢٥ التي لم تستطع تحقيق هدفها وأخمدت بقسوة متناهية، أخذت طبقة السادة المثقفين تتحول إلى الطبقة المستنبرة، ولكن هذا المزيج الاجهاعي الفذ لم يكن قوى الصلة بالأغلبية الساحقة من المواطنين كما كان منظوراً إليه بعين الربية والقلة من ناحية

الطبقة الحاكمة ، وبزغم ذلك كان هم أفراد الطبقة المستنبرة تحرير الفلاحين ، ولما تم ذلك أخذت تعمل على تقريب مسافة الحلف بين المثقفين وجمهرة الشعب. وكثير من أنصار الشعب تنازلوا عن امتيازاتهم في السبعينيات ، وانضموا إلى جاعات الشعب ليهضوا بالمزارعين ويمزجوا بهم ، وقد أصبحت العلاقة بين المستنبرين وسواد الشعب من المشكلات التي استأثرت باهمام الروسيين ، ولا تزال موضع عنايتهم حتى اليوم . وقد أصبحت جميع المسائل الحاصة بالحياة الثقافية الشغل الشاغل الجاعة المستنبرين ، وقامت حولها وقامة المسائل المحاصة بالحياة الثقافية الشغل الشاغل الجاعة المستنبرين ، وقامت حولها

الشغل الشاغل لجاعة المستنيرين. ، وقامت حولها مناقشات حادة ومجادلات حامية ، ومما زادها شدة وحدة انقسام المستنيرين إلى فريقين متعارضين وهما أنصار النزعة السلافية الذين كانوا يؤيدون الثقافة القومية، ويزعمون أن لروسيا رسالتها الإنسانية الحاصة، وأنصار الاتجاه إلى الغرب الذين كانوا يدعون إلى الأخذ بالنظم الأوربية، والتفكير الغربي وأساليب الحياة الغربية.

وكان أكثر أنصار النزعة السلافية من المتشبعين بالتقاليد الطبقية والأفكار الديثية ، وكان بين أنصار الاتجاه إلى الغرب عدد كبير من الشعبيين ، وكان لانقسام المستنبرين إلى هذين المعسكرين تأثير بعيد المدى في الحركة الأدبية الروسية، والاتجاهات السياسية والثقافية بوجه عام ، ولا تزال آثاره بادية إلى اليوم في أدب روسيا وسياسها .

ومن كبار ممثلى نزعة الانجاه إلى الغرب فى تاريخ الأدب الروسى ايفان تورجنيف ، وهو يمثل كذلك طبقة الملاك المثقفين ، وقد ولد سسنة ١٨١٨ من والدين أرستقراطيين ، وكانت أملاكهما فى مقاطعة أوريل الواقعة فى جنوب موسكو وشمال أوكرانيا ، وقد قضى بها أيام طفولته ، ولذلك كانت معرفته بها معرفة صميمة ، وقد درس حيناً من الزمن فى جامعة موسكو ثم فى جامعة بروغراد ، ودرس فى برلن بن

سنة ١٨٣٨ برسنة ١٨٤١ وكانت فلسفة هيجل هى النزعة الفكرية السائدة حينذاك وقد أخذ تورجنيف بالتفكير الألماني ، وفتن بالثقافة الأوربية عامة ، ومن ذلك الحين لم يتزعزع إيمانه بالحضارة الغربية، ولم يكف عن الدعوة إلى الانجاء نحو الغرب مع احتفاظه بطابعه الروسي وفرط حبه للغة الروسية ،

وبعد عودته إلى روسيا شارك في الحركة الأدبية الصاعدة ، ولكن مجهوداته الأولى كانت محاولات لاختبار ملكاته وتلمس الطريق الذي يسلكه ، وقد ظل حيناً من الزمن متردداً بين الشعر والدراما والنثر ، وقد نجح في منظومته المساَّة « باراشا » التي نظمها سنة ١٨٤٣ وتأثر في نظمها بأسلوب بوشكن الذي كان يعجب به أشد اعجاب وطريقة لىرمنتوف ، وفي بعض القصص القصيرة التي كتبها في تلك الفترة ظهر تأثره مجوجل الذي كان يعتبره أحد موجدى الأدب الروائي الروسي ۽ وألف بعض المسرحيات مثل مسرحية «شهر في الريف» ومسرحية «سيدة من الريف» وشرع فى كتابة ؛ صور صياد؛ ؛ وقد وطد هذا الكتاب الذى خلب الألباب ولفت الأنظار مكانته الأدبية وأبعد شهرته ، وكان عاملا هاماً في إلغاء الرق وإزالة هذا العار الذي كان يشنن الأمة الروسية ويزرى بمكانتها بنن الأمم المتحضرة ، وقد وصف تورجنيف في هذه الصور الرائعة حياة الفلاحين الروسيين وما كانوا يعانونه من شظف العيش ء وكان مبرضوعه حن ظهوره موضوع الساعة ، فقد كانت حالة المزارعين الروسيين قد بلغت أقصى درجات السوء ، وكان أكثر الكتاب الذى يعرضون لوصف أحوالهم يتناولون الموضوع من ناحية إنسانية وبأسلوب ذاتى غير خال من أثر الدعاية ، وكان يصرفهم ذلك عن دقة الوصف وصدق التصوير ، أما تورجنيف فقد تناول الموضوع من زاوية فنية مُبتكرة ، وسحل لنا انطباعاته ، وروى مشاهداته في غبر مبالغة ولا محاولة للتأثير ، وأتى بصور

من حياة هو لاء البائمين وعرضها عرضاً نزيهاً لا يرمى الله استدرار العطف ، أو الاستفراز ، وإثارة الغضب وتحريك الأحقاد ، وإن كان القارئ يستطيع أن يتبن من وراء السطور عطفه الحفى الصامت على هذه الطبقة المظلومة وضيقه بعنف الاقطاعيين الطغاة الذين نزعت من قلوبهم الرحمة ، وتملكهم الجشع ، وقد تجلت في هذه العليمية وصفاً شائقاً بأيسر الطرق وتصوير الأشخاص الطبيعية وصفاً شائقاً بأيسر الطرق وتصوير الأشخاص نفوسهم وذلك بلمسات سريعة كاشفة ،مع جال السرد وعذوبة الأسلوب وشاعريته ،وقد ظلت هذه الصفات ظاهرة في مؤلفات تورجنيف التي كتها بعد ذلك .

ولم يكن تورجنيف ممن يتعلقون بالأفكار المجردة ، والفكرة عنده على الدوام تأخذ صورة مجسمة ، وتبدو في شكل الأنف أو صورة الذقن أو طريقة لبس القبعة ، وهي تحمل الدلالة كما تحملها الكلمة الموحية مما يذكرني بقول المتنبي في ابن العميد :

خلقت صفاتك في العيون كلامه

كالحط علاً مسمعى من أبصرا وتورجنيف نفسه يقول: إنه لم يحاول خلق طراز من الشخصيات دون أن يكون أمام ناظره شخصية حية تنسجم فيها العوامل المختلفة التي يود أن يؤلف بينها عفهو كاتب واقعى من فرعه إلى قدمه ، وقوة ملاحظته أكثر ظهوراً في أدبه من قوة الحيال واتساعه ، وبمكن بسهولة أن نلحظ أن دستوفسكي يصف أشخاصه من اللاخل ، وأن تولستوى تتعادل فيه القدرة على الملاحظة الدقيقة والتحليل النفاذ ، أما مجال إبداع تورجنيف فهو الوصف الحارجي ، وهو بمتاز كذلك براعته في بناء رواياته وأقصوصاته وإحكام خطتها .

وقد كانت أونى رواياته المشهورة (رودين ) التي ظهرت سنة د١٨٥ وهي تصف شخصية رجل على غير وفاق مع بيئته ، يتحدث ببلاغة ساحرة عن مشروعاته

الباهرة ، ولكن سرعان ما يتكشف لنا هذا المتحدث المفوه والمفكر الألمى عن رجل واهن العزيمة، لا يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان إليه ، ويصف لنا تورجنيف جوانب نفسه جانباً فجانباً حتى تكتمل في أخلادنا صورة شخصيته ، وهو يأسر قلوب النساء بعباراته الساحرة وحاسته المتدفقة ، ولكنه يتخلى عنهن في اللحظة الحاسمة والموقف الأخير ، ويقال: إن صور رودين على مثال الزعم الفوضوى المشهور باكونين .

وقد تلها رواية لبزا أو عش الظرفاء التي ظهرت في سنة ١٨٥٨ وهي آية من آيات القن الروائي ، تلور حول شخصية لافرتسكي أحد الملاك الروسيين المثقفين غير المخلوع في زوجته السادرة اللاهية التي تعيش في خارج روسيا ، وتنشأ علاقة حب بينه وبين لبزا تلك الشخصية الجذابة الورعة المخلصة ، وتأتى تصادم ، ويستعد الجبيان للزواج ، ولكن زوجة قد توفيت في حادثة لافرتسكي تظهر فجأة ، ويتضح أن خبر وفاتها لم يكن سوى إشاعة كاذبة ، فيستسلم الحبيان للقضاء القاسى ، وتلوذ لبزا بالدير ، ويراها لافرتسكي بعد سنوات في الدير ولكنه لا يتحدث إلها ويصف لنا تورجنيف في الدير ولكنه لا يتحدث إلها ويصف لنا تورجنيف قمة الشاعرية والابداع الفي وأحسبه من أشبجي وأروع ما كتب في الأدب العالمي .

وفى رواية وأباء وأبناء والتي تلبها يصف لنا تورجنيف الصراع بن جيلن مختلفن من الأجيال الروسية ، جيل سنة ١٨٦٠ و بمثل هذا الجيل الأخير شخصية بازاروف وهى من أقوى الشخصيات التي أوجدها تورجنيف ، وهو فوضوى متطرف خارج على التقاليد والقيم السائدة ، ويبدو لنا أنه كلف بالهدم والتحطيم ولكننا قد نلمح وراء صراحته وساتفه الساخر أثر العواطف المكظومة ، وهي تعد من خير رواياته من الناحية الفئية ، فقد صور فيها النزعات

السياسية والاجتماعية السائدة فى عصره تصويراً صادقاً مع مراعاة الأصول الفنية والنزام موقف الحياد .

وفد أثارت هذه الرواية زوبعة من النقد الشديد الجارح سواء من فريق المحافظين أو من جاعة الثائرين . فالمحافظون ائهموا تورجنيف بأنه أكبر من شأن العدمي الثائر بازاروف وارتمى عند قدميه ، أما حزب الثائرين فقد اعتقدوا أنه قلل من شأنه واستهان بأمره . والواقع أن الشيع المتصارعة في روسيا كانت شديدةالتعصب لآرائها ، وثعد من كالفها أدنى مخالفة عدوًا لها ، منشقاً علمها ، ولم يكن التصوير الفني النزيه يرضي أي طرف منَّ الأطراف المتنازعة ، فإذا صور عدميًّا فيازم أن بجعل منه بطلا خالص البطولة. لمرضى الحزب الثائر أو تجعل منه وغداً زنبا لىرضى جاعة المحافظين ، أما الذين كانوا يعرفون الثائرين عن قرب مثل دستوفسكي فقد ذهبوا إلى أن طراز الشخصية الذي وصفه تورجنيف في روايته لا وجود له على الإطلاق ، ولما كان ثورجنيف قد أقام فترة طويلة في خارج روسيا فقد نصحه دستونسكي ساخراً بقوله أن عليه أن يستحضر مقراباً لىرى به الأحوال في روسيا على حقيقتها ، وقد حز هذا النقد فى نفس تورجنيف الحساسة،حتى انتوى حيناً من الزمن أن ممتنع عن موالاة التأليف ، ووصف لنا حالة الضيق والملل التي استولت عليه في قصيدته من الشعر المنثور الَّتِي جَعَلُ عَنُوانُهَا ﴿ كُفِّي ﴾ وبدأ له أن الحياة خالية من كل ما يثير الاهتمام ويبعث علىحب الاستطلاع. ومن أقواله في تلك القصيدة وأن أشد ما يشر الرهبة هو أنه لا شيء في الحياة يشر الرهبة، وهذه الكلمة الموجزة تلخص حالة الإعياء الداخلي، ونوبة التشاؤم التي استولت على نفس تورجنيف في تلك الفترة ورعا كان من أسبابها الني عكن أن تضاف إلى فرط تأثره من حملات النقد التي وجهت إليه،علاقته الغرامية بالمغنية المشهورة مدام فياردو جارسيا ، وقد لقمها لأول مرة فى بتروغراد وهو في مطالع شبابه وظل أُسبر حبها،وصريع هواها

طوال حياته ، وكان هذا الحب الأفلاطوئى من جانب واحد ، ومن أجل القرب من هذه الحبيبة قضى تورجنيف سنوات طويلة متنقلا بنن ألمانيا وفرنسا .

وقد استفاق تورجنيف من الغاشية التي آلمت نفسه بعد ظهور رواية « آباء وأبناء » وعاد إلى التأليف وكتب روايتيه المشهور تين « دخان » و « الثرى العذراء » والذي يسترعى النظر في هاتين الروايتين ما يتضمنانه من نقد شديد لبلاده ، فهو بوصفه من أنصار الاتجاه إلى الغرب كان عقت الحكم المستبد السائد في روسيا وكسل الشعب الروسي ، وتقاعده وصبره على الهوان والضيم وإفراط الروسيين في الشراب ، وقد وصف لنا تورجنيف حالة المارد الروسي ، وهو يفرك عينيه ليتأهب للوثية ويثور ثورته المع وفة .

وفى الفترة الأخيرة من حياته الممتدة بين سنة المحموعة منه المحموعة من الحواطر والتأملات والصور والانطباعات ووصف المشاهد والشخصيات التي تجلت فيها قدرته الفنية ونزعاته الفكرية واتجاهاته الفلسفية ، وقد ظهرت طلائع هذه الأفكار في مختلف رواياته، ومواقف حياته ولكنه في المرحلة الأخيرة من عمره حاول أن يجمع أشتاتها، وينظم عقدها، ويزيدها توضيحاً وتركيزاً في هذه الأشعار المتورة التي تعد في إبجازها الحلاب وتأملاتها العميقة من خر ما أخرجه الأدب العالمي .

ولكل كاتب كبير وشاعر من الطراژ الأول فلسفة خاصة أو نظرة عامة للحياة والكون تتخلل كتبه وتطالعك من وراء آثاره المنوعة وآرائه المختلفة ، فهل كان لتورجنيف فلسفة من هذا القبيل ؟

بروی لنا أندریه موروا فی کتابه القیم عن تورجنیف أن إحدی السیدات کتبت إلیه یوماً تخبره أن ابنها قد نوی إعداد رسالة عن فلسفته ، وأنها ترید بعض نصائحه ، فحار تورجنیف فی أمره ، فهو کان یعتقد آنه لیس له فلسفة، وکان یری أن الفنان مشاهد قبل کل

شيء ، وأن الفنان الذي تمترج بالمشهد يلغي وظيفته حبناً من الزمن باعتباره فناناً ، وأنه قد يستطبع في أعقاب ذلك أن يستعيد في الهدوء العواطف التي اختلجت بنفسه أثناء العمل حتى تصبح له مادة فنية ، وكان تورجنيف يعتقد أن الصراع من أجل الأفكار الحردة ينطوى على خطر للكاتب ، وهو بحدثنا عن نفسه وطريقته قائلا ، عندما لا يكون أمامي صور معينة ينتشر على الأمر وأقع في حيص بيص ولا أدرى أين أنجه ، ويبدو لى دائماً أن من الممكن تأكيد الفكرة التي تعارض فكرتى بأدلة من الممكن تأكيد الفكرة التي تعارض فكرتى بأدلة عن الأنف الأحمر أو الذقن الأبيض فان الأنف في هذه الحالة يكون أحمر اللون والذقن أبيض اللون ولا عكن أن ينقض ذلك ،

ويقول موروا وإن أساس كراهة تورجنيف للأفكار هو فزعه من الجدل وخوفه من الإغراق فى الآحاديث الفلسفية التي كان شديد الكلف بها فى مطالع شبابه واعتقاد بأن ذلك لا طائل وراءه ، وأن الناس لا تعيش على هذا النمط ، وأن المهم هو الكائنات البشرية بأنوفهم الحمر وأذقائهم البيض وقبضات أكفهم ، وأوجاعهم و تنهداتهم ، وتجوالهم فى الريف وما يحارسونه من مختلف الأعمال .

وقد أجاب تورجنيف السيدة الى كتبت إليه قائلا وسأقول عن نفسى بصورة موجزة إنى واقعى قبل كل شيء بحفل بالحقيقة الحية للوجه الإنسانى ، وإننى لا أعبأ فتيلا بكل ما هو فوق الطبيعة ، ولا أعتقد بالمطلقات والنظم المذهبية وأحب الحرية أكثر من حبى لأى شيء آخر في الدنيا وفي حدود تقديري أقول إننى شديد التأثر بالعظمة وكل ما هو إنساني حبيب إلى نفسى والتعصب للسلافين وما إلى ذلك من ضروب التعصب بعيد عن طبيعتى ه .

وقد كانِ تورجنيف أميناً صادقاً في هذه الوثيقة القيمة الّي كشف لنا فيها بايجاز الكثير من خفايا نفسه

ومعدن شخصيته ، وسيتين القارئ أثر الحزن الصامت العميق الذي يطالعنا من وراء أشعاره المنثورة ، وقد كان الشعور بالسأم والشك في قيمة المساعي الإنسانية يقوى في نفس تورجنيف كلما تقدمت به السن واستفاضت تجاربه ، ولكن نظرته إلى الحياة بوجه عام لا تسمح لنا بأن تدخله في زمرة المتشأمين ، فقد كانشديد الإيمان بالحب والحير والجال ، وقد كان عقله يضرب في بيداء الشكوك ويحاول رفع النقاب عن الأسرار الحفية ، ولكن قلبه مع ذلك كان يؤمن بالإنسان ، ويكف من عادية الشك ، ويبدو هذا الصراع بن اتجاهات العقل وإمحاءات القلب في الكثير من روايات تورجنيف وقصصه وأقصوصاته ، ولكنه يبدو بصورة ، وضح — ورعا كانت أعنف — في أشعاره المنثورة .

وقد كتب تورجنيف خواطره الشعرية في السنوات الأخيرة من حياته كما قدمت ، وقد أصيب خلالها بالعلة الحطيرة التي كانت سبب وفاته وهي سرطان النخاع الشوكي ، فغير غريب أن تطالعه صور الموت وهو يصارع هذا الذاء الحطير ، ولم تعصف المعركة التي كانت ناشبة بين غرائزه السليمة وبين الملل من الحياة الذي كان باعثه المرض بانزان عقله وساحة نفسه وحبه للخبر ، وقد كتب فيا كتبه في هذه الفترة يقول «لقد لحقتني الشيخوخة وعلاني الكبر وفقد كل يقول «لقد لحقتني الشيخوخة وعلاني الكبر وفقد كل ما حولي وكل ما في نفسي لمعانه وبهجته ، والضوء الذي كان يشع من القلب ويظهر الحياة في لونها وانطلاقها وحركها ، هذا الضوء قد كاد ينطفيء في نفسي ، إنه وسبيله إلى الحمود تحت غشاء الرماد الذي تكاثف » .

ولكن هذا الداء الوبيل الذى نغص عليه بوجه خاص السنتين الأخيرتين من حياته وجعله يتحمل كل ما فى طاقة البشر احماله لم يغير من طباعه ، قال فى إحدى المناسيات لصديقه بافلوفسكى وقد اشتدت به الآلام المبرحة ولست آسى على الموت ، فقد أخذت بنصيبى من متع الحياة ، وقد أنجزت أعمالا كثيرة ،

ونجحت ووفقت ، وقد أحببت الناس وهم كذلك أحبونى ، وقد بلغت الشيخوخة ، وأتبح لى من السعادة ما يمكن أن يتاح للبشر ، والكثيرون لم يقدر لهم ذلك ، وليس حسناً أن يموت الإنسان قبل أن يأتى وقته ، ولكن بالقياس إلى ، قد حان الوقت » .

وقد مات تورجنیف یوم ۳ سبتمبر سنة ۱۸۸۳ فی بوجیفال بفرنسا ونقل رفاته إلی روسیا ودفن فی مقبرة فولکوف فی بطرسبرج، إلی جانب صدیقه الناقد الشهبر بلنسکی .

وقد قال عنه الشاعر الأمريكي الكبير ولت وينان وترجنيف النبيل الحزين وهو خبر تحديد لشخصيته كما تبدو لنا في رواياته وقصصه وأقصوصاته وغاصة في أشعاره المنثورة.

وكان تورجنيف يرى من السخف أن نعزو طبية القلب إلى الطبيعة ، فالطبيعة في رأيه ليست خيرة ولا شريرة ، وإنما هي غير مكثرثة ، وقد عبر عن هذا الشعور في خاطرته التي أسهاها ؛ الطبيعة ، وفيها يقول : « أريت فيها يرى النائم أنى جثت معبداً تحت الأرض ضخماً هائلا له سقف مقبب سامق ، وكان غاصاً بأضواء أرضة راتبة

وفى جرة المعبد كانت تجلس امرأة فخمة رائعة عليها ثوب أخضر اللون فضفاض ، وقد اعتمد رأسها على يدها ، وبدا أنها مستغرقة فى تفكير عميق .

وأدركت فى التو واللحظة أنَّ هذه المرأة هى الطبيعة نفسها ، وأصابتنى رعدة من فرط الإجلال سرت إلى أعماق روحى .

ودنوت من هذه الصورة الجائمة ، وانحنيت اكباراً ، وخاطبتها قائلا « يا أمنا جميعاً فيم تفكرين ؟ هل تفكرين في مصائر الإنسانية ؟ أو تفكرين كيف يظفر الإنسان بما في الإمكان من الكمال والسعادة ؟

فَاتَأْرِت إِنْى المرأة عينها الرهبيتين في بطء وأناة ، وتحركت شفتاها ، وقرع سمجي صوت رنان له صليل

الحديد يقول 1 إنى أفكر كيف أمنح ساق البرغوث قوة أوفر ؛ ليكون أقدر على الفرار من أعدائه، والتوازن عنده بين الدفاع والهجوم مختل ، ويجب أن براعى ومحفظ ، .

فتعثرت في الجواب وقلت «ماذًا ؟ وما هذا الذي تفكرين فيه ؟ أو لسنا نحن بني الإنسان أولادك المقربين ؟ »

فزوت وجهها قليلا وقالت «جميع المخلوقات أبنائى ، وعنايتى بالجميع واحدة ، وأنا أبيدهم بأسرهم » فلجلجت قائلا « ولكن الحق . . . والعقل . . . والعدالة . . . »

فقالت فى صوتها المحلجل «هذه كلمات بنى الإنسان ، وأنا لا أعرف ألحق ولا الباطل ، وليس العقل ناموساً لى ، وما هى العدالة ؟

ه لقد وهبتك الحياة، وسأستر دها، وأمنحها الغبر،
 ديدانا كانوا أو آدميين . . . لا يعنيني . . . فالنظر
 ف خلال ذلك لنفسك ، ولا تقف في طريقي ! » .

وهممت بمراجعتها ، ولكن الأرض اهتزت وأرسلت أنة مولولة .

فانتهت من النوم » .

وقد شاهد تورجنيف في طفولته معركة بين حية وضفدعة سامة ، وكون من هذا المنظر الذي لم يبرح عيلته ، أولى أفكاره عن قسوة المعارك الناشية في ميأدين الطبيعة الواسعة ، ولم تستطع تجارب الحياة أن تزيل من نفسه هذه الفكرة ، وكان الكون في شموله ببدو له وقد سيطرت عليه قوى ضخمة غير عابئة بالإنسان ولا معنية بشوونه ، و بما نسميه الحبر أو الشر أو العدالة أو السعادة ، وعند تورجنيف أن الكائنات البشرية ليست أعز على الطبيعة وأنفس في نظرها قيمة من النمال وسائر الحشرات .

وقی إحدی خاطراته من الشعر المنثور يتصور عادثة بين جبلين ، وهما جبل يونجفراو وجبل فيتسترا

هورن ــ وهما من جبال سويسرة ــ ويقول ثورجنيف في هذه الخاطرة «أعلى قمم جبال الألب . . . وهي سلسلة من النفانف . . . وهي صميم الجبال !

وفوق هذه الجبال سهاء خضراء شاحبة صافية صامتة والصقيع الصلب القاسى والجليد العسير المتلألىء وتبرز من تحت هذه الثلوج المتراكمة القمم الجرد العابسة والصخور الصياخيد التى ما تنفك تعصف بها هوج الرياح .

وجبلان شامحان ضخان على جانبي الأفق، وهما يونحفراو وفينسترارهورن .

ويتحدث يونجفراو إلى جاره العملاق قائلا « ماذا عندك من طريف الأخبار ؟ إنك تستطيع أن ترى من مكانك أكثر مما أرى ، فماذا يحدث في تلك السهول والوهاد ؟

ومرت عدة آلاف من السنين كأنها لحظة مفردة قبل أن يهدو فينستر ارهورن قائلا السحب جون مثقلات تغطى سطح الأرض . . . انتظر قليلا !

ومرت آلاف أخرى من السنين كأنها مجرد لحظة فأعاد يونجفراو السوال قائلا الحسن ، والآن ؟ الأعاب فينستر ار هورن ا الآن أستطيع أن أرى ، فهنالك في الوهاد لم يتغير شيء ، كتلة من الذرات الضئيلة الكثيرة الألوان ، وأمواه زرقاء ، وغابات سوداء ، وأكوام من الأحجار الرمادية اللون مكدس بعضها فوق البعض ، وعلى مقربة مها تزحف هذه الحشرات الصغيرة ، هذه المخلوقات دوات الساقين التي لم تحاول أن تدنسك أو تدنسي » .

« أتقصد الناس ؟ »

و نعم ۽ الناس ۽

ومرت آلاف السنين كلمح البرق وكأنها لحظة واحدة .

فقال يونجفراو، ماذا تستطيع أن ترى الآن؟ ، فهدر فينسترارهورن قائلا ، يبدو المنظر في السفوح والوهاد أصفى وأوضح ، لقد ارتدت المياه وصارت الغابات أشد هزالا ، .

وطويت بعد ذلك آلاف السنين وانقضت كأنها لحظة .

فسأل يونجفراو قائلا ۽ ماذا تري الآن ؟ »

فأجاب فينستر ارهورت «حولنا وعلى مقربة منا يبدو أصفى وأنقى ، ولكن فى الأودية على مسافة بعيدة لا تزال هناك بقع وشىء يتحرك».

وبعد مرور بضعة آلاف أخرى من السنن أعاه يونجفراو السوال قائلا « والآن ؟ « فأجاب فينسترارهورن « كل شيء على ما يرام ، وقد عمت النظافة كل مكان وكل شيء الآن أبيض اللون ناصعه ، وليس هناك سوى الجليد ، الجليد المهاسك والصقيع وقد تجمد كل شيء ، وأظل العالم الحدوء فلا تسمع فيه لاغية » .

فقال يونجفراو «حسن ، لقد تحدثنا بما فيه الكفاية يا رفيقي الهرم ، وقد حان الوقت لننام هنيّهة » .

و لقد أصبت ، وحقاً قد حان الوقت ٩ .

ونام الجبلان الشامخان ، ونامت السماء الحضراء الصافية فوق الأرض التي لاذت بالصمت الأبدى » .

ويقول موروا في تعليقه على هذه الخاطرة الشعرية و لقد كانت أقوى العواطف المسيطرة على تورجنيف. هي عاطفة فناء الإنسان تلقاء عظمة الأشياء ، وإذا كنا قد ابتلينا بضعف تأمل اللانهاية وقياسها ، فإن كل جهد يبدو لنا عبثاً ، فنحن نشقى ولكن إلى أبن نذهب ؟ إلى الموت وهو نقسه سيصر شيئاً ضئيلا ،

وفی هذه الحاطرة عن الموت يعبر تورجنيف عن هذا الشعور وعنوانها 1 ما الذی سأفكر فيه 1 .

ه ما الذي سأفكر فيه حيباً يدركني الموت إذا كنت
 في حالة أستطيع معها التفكير في أي شيء ؟

فهل أفكر كيف ضاع العمو سدى؟ وكيف لم أفد من حياتى شيئاً ، وكيف استولى على النوم خلالها وأمضيت زمنى حالماً وأخفقت فى تذوق هباتها ؟

ما هذا ؟ وهل حان الموت ؟ أهكذا سريعاً ؟ هذا عال ! حقيقة أنى لم أجد متسعاً من الوقت لعمل أى شيء . . . لقد كنت أتأهب للعمل !

وهل أستعيد ذكرى الماضي وأطيل التفكير في الدقائق القليلة المشرقات التي عشها ؟ وهل تطالعني الصور والوجوه العزيزة على ؟

وهل تلوح لى الأعمال السيئة التى اقترفتها – وهل يغزو روحى الألم الحارق ، ألم الندم المتأخر ؟

و هل يتجه تفكيرى إلى ما ينتظرنى وراء القبر . . و هل ينتظرنى هناك شيء حقيقة ؟

كلا . . يبدو لى أننى سوف لا أحاول التفكير فى شيء – وسأحمل نفسى على التلهى بشيء تافه لأبعد عقلى عن التفكير فى الظلمة المنذرة التى تسدل سوادها أمامى .

لقد رأيت مرة رجلا يشكو فى ساعته الأخيرة شكوى متصلة لأنهم لم يقدموا له بندقاً ليقضمه . . . وكل ما فى الأمر أن فى أعماق عينيه وهما يلجان فى الذبول والانطفاء كان يبدو شىء نخفق ويرتعش كجناح كسر لطائر جرح جرحاً عميتاً ،

وتبدو كراهة ترجنيف للموت وفرط حبه للحياة وتعلقه بها فى خاطرته عن ﴿ ثهاية العالم ﴾ وهو يقول فها ؛

خيل إلى أنني في مكان متعزل في روسيا وفي منزل ريفي بسيط، وكنت في حجرة واسعة منخفضة لها ثلاث نوافذ، وحيطانها بيضاء وليس بها أثاث، وأمام المنزل سهل أجرد يقبسط في انحدار تدريجي إلى مسافة بعيدة تظله سهاء ربداء رتيبة ، كأنها ستارة مرخاة .

ولم أكن وحيداً ، كان معى فى الحجرة ما يقرب من عشرة أشخاص ، وكانوا قوماً عاديين يرتدون

الملابس المألوفة . ويروحون ويجيئون في الحجرة في وقار ، حتى كأنهم يختلسون الخطوات . وكانوا يتجنب يعضهم بعضاً ، ويرغم ذلك كانوا يتبادلون النظرات القلقة .

ولم يكن أحد منا يلرى لماذا هو فى هذه الحجرة : وما نوع هؤلاء الناس المجتمعين معه . وكان يبدو الهم والاكتئاب على كل وجه ، وكان كل واحد من الحاضرين يقترب من النوافذ وينظر بانتباه كأنه ينتظر شيئاً من الحارج ثم يستأنف ذرعه للحجرة ذهاباً وإياباً .

وكان يتحرك بيننا غلام صغير ، وكان يصبح من الحين إلى الحين بصوت رتيب رقيق قائلا « با أبنى إلى خائف ، وكانت صبحته تجعل الألم بحز فى نفسى حتى استولى على الحوف مثله ، ولكن إالحوف م ؟ لم أكن أدرى ، وغاية ما فى الأمر أنى كنت أشعر بأن كارثة رهيبة تقترب منا شيئاً فشيئاً .

ومن الحين إلى الحين كان يصرخ الغلام ، فلو أن في استطاعة الإنسان الإفلات ؛ لقد كان جو المكان قابضاً يبعث على الحزن والكآبة ويلقى على كاهل الإنسان عبئاً ثقيلا ، . ولكن لم يكن هناك وسيلة للإفلات .

وكانت السماء كأنها الأكفان، وقد توقف هبوب الريح . . وبدا كأن الهواء قضى نحبه .

وفجأة جرى الغلام إلى النافذة ، وصرخ بالصوت المتألم الشاكى المعهود قائلا «انظروا لقد الهارت الأرض ! »

و ماذا ؟ انهارت الأرض ؟ لقد كان ذلك حقيقة ، فند خطات كان أمام المنزل سهل ، ولكن الآن يقوم المنزل على قمة جبل رهيب ، وقد هوى الأفق واختفى وتعلق أمام باب المنزل منحدر رأسى ؛ كأن الأرض قد تصدعت وتمزقت أوصالها .

فاحتشدنا جميعاً حول النافذة، وقد حول الحوف قلوبنا إلى حواصب من الثلج ، وهمس الواقف إلى جوارى قائلا ؛ ها هو . . ها هو ! »

وهناك عند طرف الأرض القصى أخذ شيء يتحرك ، أكوام صغيرة مستديرة بدأت تعلو وتهبط ، فأدركنا جميعاً في التو واللحظة أن ذلك هو البحر ، وأنه يوشك أن يغرقنا جميعاً ، ولكن كيف ينمو وبرتفع إلى قمة الهاوية ؟

ولكنه مع ذلك أخذ ينمو ، نمواً عظيما ، ولم تاح من بعد تلال منفصلة متدافعة . . وإنما كانت هناك موجة مستمرة عاتية ضخمة تغطى الأفق جميعه .

وكانت هذه الموجة متقدمة نحونا مسرعة إلينا ، وكانت تحملها زوبعة ثلجية، وتدور حول نفسها في ظلام مطبق ، وكان كل ما حولنا يهتز ، وكان ينبعث من هذه الكتلة المندفعة أصوات تحقصف الرعد وصليل الحديد ، كأنها لها ألف حلق .

فما أشد دويها ، وما أروع هديرها ! لقد كانت الأرض تولول ولولة الجزع !

وعاود الغلام النشيج وحاولت أن أتعلق برفقائى ولكننا كتا جميعاً قد غلبنا على أمرنا ودفئا وأغرقنا واكتسحتنا الموجة الثلجية الهادرة السوداء الحالكة السواد.

لقد احتوى الظلام كل شيء . . الظلام الأبدى . واستيقظت من النوم وأنا لا أكاد ألتقط أنفاسي ، وفي خاطرة عنوالها ﴿ الحشرة ﴾ يصور تسلل الموت في صورة أخرى فيقول :

ا رأيت في الحلم أننا كنا عشرين شخصاً جالسين
 في حجرة رحبة مفتوحة النوافذ .

وكان بيننا نساء وأطفال وبعض المتقدمين فى السن . . . وكنا جميعاً نتحدث عن أشياء فى غاية الأهمية ، وكان حديثنا صخاباً وغير واضح .

وفجأءة انطلقت فى الحجرة حشرة اطولها قرابة نصف بوصة، محدثة صوتاً مثل قعقعة السلاح، وأخذت تدور وتتابع الدوران واستقرت أخيراً فوق الحائط.

كانت تبدو مثل ذبابة أو زنبور ، فقد كان ظهرها أدكن قدراً ، وكان لون جناحها الحشنين المنبسطين مثل لون ظهرها ، وكانت ساقاها الممتدتان كثيرتى الشعر وكان رأسها كبيراً كريه الشكل مثل رأس اليعسوب ، وكان رأسها وساقاها حمر اللون كأنها قد تحست في الدماء .

وأخذت هذه الحشرة تدير رأسها إلى أعلى وإلى أسفل وعيناً وشمالا بغير انقطاع ، وفى الوقت نفسه حركت ساقيها ، وفجأة كانت تنطلق من الحائط وتدور حول الحجرة فى جلبة، ثم تعاود الاستقرار على الحائط ، وهكذا استمرت تتابع هذه الحركات المخيفة البغيضة دون أن تبرح المكان .

وقد أثارت الاشمئزاز والخوف بل الهلع فى نفوسنا جميعاً ، فلم ير أحد منا قط شيئاً مثلها من قبل ، وصاح كل من فى الحجرة « تعقبوا هذه الحشرة وأبعدوها 1 ؛

ولوح كل إنسان عنديله من مكانه الأمين لأن أحداً لم مجترئ على الأقتراب منها ، وحينا كانت الحشرة تعاود الانطلاق كان كل من في الحجرة يثراجعون إلى الوراء على غير إرادتهم .

وكان بين رفقتنا في الحجرة شاب شاحب الوجه ينظر إلينا جميعاً وقد عرته حيرة : وهز كتفيه وابتسم ، ولم يستطع أن يفهم ماذا أصابنا ولماذا كنا جميعاً قد استفزنا الحوف وعمنا الاضطراب ، فهو نفسه لم ير حشرة ولم يصل إلى سمعه صخب جناحها .

وبغتة بدا أن الحشرة أخذت ترنق النظر إليه ، وانطلقت نحوه ، وتعلقت برأسه ، ولسعته في جهته فوق عينيه ، فأرسل الشاب صرخة واهية وسقط ميتاً . . وفوراً انطلقت الحشرة الرهيبة مولية .

وأدركنا حينئذ حقيقة الضيف الذي آوبناه ﴾ .

ولكن تورجنيف مع ذلك كان يؤمن بالحب ويراه أفوى من الموت ، وقد عبر عن ذلك في خاطرته الشعرية التي جعل عنوانها «العصفور » وفها يقول :

كنت عائداً من الصيد ، وسرت في طريق بالحديقة تحف به الأشجار من جانبيه ، وكان كلبي يعدو أمامي .

قصر الكلب خطواته ، وأخذ يتسلل كأنه يقفو أثراً .

فأرسلت النظر إلى امتداد الطريق ، فلمحت عصفوراً صغيراً تعلو منقاره ورأسه صفرة ، وكان قد هوى من العش (كانت الرياح تعصف يأشجار البيتولا القائمة على جانبي الطريق عصفاً شديداً) وأخذ يرفرف بجناحين لم يستكملا بعد نموهما ، وقد عجز عن الحركة .

وبينها كان الكلب يتقدم منه فى بطء سقط بغتة عصفور هرم من شجرة قريبة ، وكان يرتجف هلعاً ويزقزق زقزقة المستيئس المتوسل ، وألقى بنفسه مرتين نحو فكى الكلب وأنيابه اللامعة .

لقد وثب من شاهق لينقذ فرخه ، وكان ينتفض فرقاً ولكنه ألقى بنفسه من مأمنه برغم خوفه .

ولقد كان الكلب ببدو للعصفور وحشاً هائل الأنحاء ، ولكنه مع ذلك لم يستطع البقاء فى الأعالى واتقاء الحطر ، وقد دفعت به قوة غلابة أقوى من إرادته .

توقف الكلب ولم يأت بحركة ثم عاد أدراجه ، لقد رأى عو كذلك شواهد تلكُ القدرة .

فأسرعت ودعوت الكلب الذاهل المتعجب ، وعِدت مقعم القلب بالاجلال ، نعم لا تسخر من ذلك ، لقد شعرت باحترام لجذا العصفور البطل الصغير لما فيه من دوافع الحب .

وأركت أن الحب أقوى من الموت أو من الحوف من الموت ، وبالحب تماسك الحياة ، وتسير فى طريق التقدم » .

وتورجنيف برغم أنه قضى شطراً كبيراً من حياته فى خارج روسيا وكان صديقاً للكثيرين من كبار الكتاب الفرنسين الذين عاصروه مثل فلوبير وزولا وألفونس دوديه وموباسان وبرغم أنه كان يرى أن على روسيا أن تولى وجهها نحو الغرب فإنه ظل مع ذلك شديد التعلق بلغتة الروسية عظم الإعجاب بها ، وقد ناجاها فى إحدى خاطراته وعنوانها واللغة الروسية ، بقوله :

و فى أيام الشك والأيام التى يستبد فها بنفسى القلق والحوف على مصبر بلادى – أنت الوحيدة معينى والدعامة التى أستند إلها .

أيتها اللغة الروسية العظيمة الجبارة الصادقة الحرة !

لولاك لاستولى على اليأس حينها أنظر إلى كل ما هو حادث فى وطنى ، ولكن مثل هذه اللغة لم تمنح إلا لشعب عظم » .

وقد تناول تورجنيف في أشعاره المتثورة بعض الأحداث ذوات الدلالة التي عاصرها ، مثل حادثة اعتداء الفتاة فيرا زاسولتش على الجنرال تريبوف رئيس شرطة بطرسبرج ، وأسمى تورجنيف هذه الخاطرة (المدخل) وهي من الخواطر التي لم تنشر في حياته:

و أرى بناء ضخماً ، وفى حائطه الأمامى باب ضيق موروب ، وقد انتشرت خلف الباب محابة مظلمة ، وأمام المدخل العالى فتاة ، فتاة روسية .

وكانت السحابة الكثيفة تبعث قشعريرة باردة وبطيئة ، وانبعث صوت أجش محمولا على تيار الهواء الشديد الدودة من أعماق المبنى ،

الباب أتعرفين الباب أتعرفين ما ينتظرك ؟ »

فأجابت الفتاة ؛ أعرف ،

ة البرد والجوع والكراهة والاستهزاء والاحتقار والإهانة والسجن والمرض والموت نفسه ا

ه أعرف ذلك »

« الإبعاد والعزلة التي لا أنيس ما ؟ ١

العرف ذلك ، ومستعدة لاحياله ، وأستطيع أن أحتمل الشقاء والعذاب والصدمات »

« لا من أعدائك فحسب ، وإنما من أسرتك وأصدقائك ؟ »

و نعم . . . من هؤلاء كذلك و

وحسن . . . أنت على استعداد للتضحية بنفسك ؟ ١

التضعى بنفسك مع اغفال اسمك ؟ وستهلكين
 ولا يعلم أحد ولا يدرى إنسان ذكراك ليحترمها ،

« لُست فى حاجة إلى الاعتراف بالجميل أو العطف ولست فى حاجة إلى اسم a

« هل أنت مستعدة لارتكاب جريمة ؟ ٣

« فأحنت الفتاة رأسها »

و أنا مستعدة كذلك لذلك »

وتوقف الصوت قبل أن يعودُ إلى توجيه الأسئلة .

واستأنف الصوت السوال قائلا ، أتعلمين أنك قد تفقدين الإيمان بما تعتقدينه الآن ، وأنك قد تفكرين فها بعد أنكُ قد أخطأت وأضعت حياتك سدى ؟ ،

م إنى أعرف ذلك كذلك ، وبرغم ذلك أريد الدخول ا

ر ادخلی ! ۵

فعبرت الفتاة الباب ، وأرخيت ستارة كثيفة خلفها .

وانبعث صوت كريه من أحد الواقفين إلى الوراء يقول «حمقاء»

وسمع صوت آخر يقول ﴿ قلديسة ﴾ !

وفى خاطرة عنوانها « الراهب » يبين لنا تورجنيف موقفه من الدين والعلاقة بين الفن والدين :

و لقد عرفت راهباً كان ناسكاً وقديساً ، وكان يعيش على ما مجده للصلاة من وقع جميل فى نفسه ، وبلغ من حبه للعبادة وإقامة الصلاة أنه كان يقف ا طويلا فوق أرضية الكنيسة الباردة حتى وروت ساقاه من مفصل الركبتين إلى القدمين وتصلبتا وصارتا مثل العمد ، ولكنه لم يشعر بذلك وظل يقف ويتابع الصلاة والهجد .

لقد فهمته ، ورعا غبطته ، ولكن ليفهمني هو كذلك ولا محكم على بالإدانة ــ أنا الذي لم يصل إلى مثل هذه المتعة .

لقد نجح فى اخماد أنانيته الكريهة ، ولكن الحفاق فى العبادة ليس نتيجة من تتائج حب الذات .

فريما كانت أنانيتي أشد مضايقة لى وأبغض إلى ، وربما ضقت جا ذرعاً إكثر مما ضاق هو بأنانيته حثى ملها وتغلب علمها .

لقد وجد شَيئاً يستطيع فيه نسيان نفسه . . . وكذلك أنا وجدت ما أتسى فيه نفسى ، ولكن ليس على الدوام .

إنه لا يكذب . . . وأوكد أننى كذلك لست بكاذب . .

وفى يناير سنة ١٨٧٨ مات الأديب الروسى الشهير نيكراسوف وكان من أخلص أصدقاء تورجنيف ثم افترقا عدوين ، وظلت خصومهما سنوات طويلة وعلم تورجنيف بمرض صديقه القديم فذهب ليعوده ، ويصف لنا ماجرشاك هذه الزيارة قائلا «لم يستمر لقاوهما أكثر من دقيقة ، وقد وقف تورجنيف بباب

حجرة نيكراسوف وقوراً فارع القامة وقبعته في يده ، ونظر إلى نيكراسوف وهو جالس على مقعده هامداً عديم الحركة ، وهاله ما طرأ على مظهره من التغير الفظيع" ، ورفع نيكراسوف يده النحيفة الهزيلة في إشارة وداع لتورجنيف كأنه كان يريد أن يعبر عن عجزه عن التحدث معه ، فرد تورجنيف التحية والدموع تكاد تنفجر من عينيه ، وترك الحجرة دون أن ينطق بكلمة ، وفي أبريل من السنة نفسها كتب الحاطرة التالية وعنوانها ، اللقاء الأخبر ، :

كنا قدعاً صديقين حميمين متواصلين . . ولكن جاءت ساعة نحس فافترقنا عدوين ، ومرت سنون عدة . . . وقدمت بعدها المدينة التي يقيم بها فعلمت بأنه مريض لا يرجى وأنه يود رؤيتي .

فسرت إليه ، ودخلت حجرته ، والتقت العينان ، فلم أكد أعرفه ، فيا لله !

ماذا فعل به المرض !

كان حائل اللون قد تغضن وجهه ، وتساقط شعر رأسه ، ووخط المشيب لحيته الحقيفة ، واستوى جالساً وليس عليه سوى غلالة قد شقها عامداً لأنه كان لا يطيق أخف الثياب .

وبسط إلى يده مهزة عنيفة فهالني نحفها ، وتبدت لى كأنها مقروضة متآكلة ، وبدل جهداً ليهمس ببضع كلمات غير جلية ، من يدري هل كانت كلمات لوم وعتاب أو عبارات استقبال وترحاب !

كان صدره الهزيل يضطرب ، وانبجست من عينيه الملتمعتين دمعتان عصيتان من دموع الألم حتى غشيتا إنسان عينه المتضائل .

فجزعت وخانی العزم . . . وجلست علی کرمی إلی جانبه ، وأطرقت بعینی علی الرغم منی إزاء هذا المنظر المرعب البشع ، ومددت أنا كذلك يدی

لقد خيل إلى أنه ليست يده القابضة على يدى .

وقد تراءى لى أن امرأة طويلة القامة بيضاء جالسة بيننا ، وأنها ملفـــوفة فى طيلسان من فرع إلى قدم ، وأن عينها الغائرتين الشاحبتين شاخصتان إلى الفراغ ، وأن شفتها الممتقعتين اللتين تهان على الجفوة والصرامة لا ينبعث منهما صوت .

هذه المرأة ضمت يدينا . . . وقد وفقت بيننا توفيقاً أبدياً

نعم . . . لقد أصلح ما بيننا الموث »

ولم تخل خواطر تورجنيف على تردده فيها بين الأمل واليأس واليقين والشك من الفكاهة ، مثال ذلك خاطرته عن « المخبر الصحفى » وفيها يقول :

« كان الصديقان جالسين أمام المائدة يحتسيان الشاى

وسمعا ضوضاء وجلبة فى الشارع ، وتأوهات تبعث على الرثاء ولعنات شديدة قاسية وانفجار ضحكات الشهاتة .

ونظر أحد الصديقين من النافذة وقال 1 إنهم يضربون أحد الناس ، .

فسأل الآخر قائلا « من المضروب ؟ أهو مجرم ؟ أهو قاتل ؟ ومهما يكن من الأمر فإنه بجب ألا نسمح بهذه العقوبة غير القانونية ، لنذهب لمناصرته » .

و ولكن المضروب ليس قاتلا ۽

اليس قاتلا ؟ إنه إذن لص ؟ هذا لا يهم لنذهب
 لإنقاذه من يد الجمهور .

ه إنه ليس لصاً ه .

اليس لصاً ؟ ربما كان صرافاً أو موظفاً من موظفى السكك الحديدية أو أحد المتعهدين الذين يعملون مع الجيش، أو أحد أنصار الفن، أو أحد المحامن أو أحد الناشرين الرجعين، أو أحد المصلحين الاجماعيين؟ . . ومهما يكن من الأمر لنذهب لمساعدته » .

ا كلا . . إن الذي يضربونه مخبر صحفي 1 . ا مخبر صحفي ؟ في هذه الحالة دعنا نستكمل احتساء كوب الشاي أولا 1 .

وقد كان ترجنيف شاعراً واقعباً يرى ما فى الحياة من جهال وخير ولكنه يعرف كذلك ما بها من شر وقبح ، وكما نجد فى مؤلفاته وصف الغابات الرفافة والطيور الصداحة والغدر الرقراقة والوجوه الحسان والطبائع الجميلة فكذلك نلقى فيها الأشرار والطبائع الممسوخة والمشاهد البغيضة ، من قبيل ذلك وصفه اللاناني ، في إحدى خاطراته الشعرية المنثورة:

لا كان فيه كل المؤهلات التي تجعله نقمة لأسرته فقد ولد غنياً موفور الصحة ، وخلال حياته الطريلة لم يصب في ثروته ولا في صحته ، وفي الوقت نقسه لم يرتكب قط جريمة، ولم يحرق قانون الأخلاق ، ولم يهف هفوة ، ولم توخذ عليه زلة لسان أو سقطة في كل ما ياشر من الأمور

كان أميناً أمانة لا غبار عليها ! ... وكان متكبراً لشعوره بأمانته . . وجذا الشعور كان يسحق كل إنسان . . أسرته وأصدفاءه وعارفيه .

كانت أمانته رأس ماله وكان يتقاضى عليها ربحاً هظاً .

كانت هذه الأمانة تعطيه الحق فى أن يكون عديم الرحمة : وأن يمتنع عن فعل الحير إلا ما أملته عليه أمانته وأباحه القانون . . . وقد كان هديم الرحمة ولم يفعل خيراً . . . لأن الحير الذى يملى علينا ليس خيراً أصلا .

ولم يكن محفل بأى إنسان إلا نفسه المثالية ، وكان يغضب من الناس غضباً صادقاً إذا قصرت حاستهم للاهتمام بنفسه عن حاسته .

وفى الوقت نفسه كان لايعد نفسه وأنانياً، لأن حكمه على الأنانية والأنانيين كان شديداً بوجه خاص !

وكان لا بد من ذلك ! لأن أنانية الآخرين كانت تعترض أنانيته .

ولماكان لا يشعر بأدنى ضعف فى نفسه لذلك لم يكن يستطيع أن يفهم ضعف الآخرين أو يسمح به ، والواقع أنه كان لا يفهم أحداً من الناس ولا يفهم شيئاً ، لقد كان محاطاً من جميع جوانبه بنفسه .

بل لم يكن عنده أى فكرة عن معنى الصفح ! فانه لم يتسامح مع نفسه قط . . فلإذا يتسامح مع الغير ؟ وكان هذا الأعجوبة ، قذى عبن الفضيلة ، يرفع عينيه أمام محكمة ضميره وأمام الله ذاته ويقول فى صوت واضح غير مهدج « نعم إنى رجل صالح حقاً وقدوة فى الفضيلة ! » .

وسير دد هذه الكلمات على فراش موته ــ وحتى حينذاك أن يهتز في قلبه المتحجر شيء ــ ذلك القلب البرئ من العيوب والأخطاء.

ألا ما أقبح وأسمج هذا الرضا عن النفس وهذه الفضيلة الرخيصة ــ أنها أغثى للنفس من قبح الرذيلة الصريح » .

وفى خاطرته بعنوان (وليمة الكائن الأسمن ) بحدثنا تورجنيف عن تلك الحليقة التى كثيراً ما تعاب على إخواننا البشر ، وهى خليقة إنكار الجميل ويقول تورجنيف :

 افى ذات يوم رأى الكائن الأسمى أن يولم وليمة فاخرة فى قصره السماوى .

ودعيت الفضائل جميعها ، الفضائل ليس غير . . ولم يحضر رجال . . فالدعوة كانت مقصورة على السيدات .

حضرت الكثيرات ، منهن الصغيرة الشأن، ومنهن العظيمة المكانة ، وكانت الفضائل الصغيرة أجمل وأكثر مرحاً من كبريات الفضائل ، ولكن جميعهن

كان يبدو علين مظاهر الارتياح والغبطة ، وكن يتحدثن فى أدب وبشاشة مما هو جدير بصديقات تجمع ينهن صلات القرابة والمعرفة .

ولحظ الكائن الأسمى أن هناك سيدتين فاتنتين فتقدم رب الدار من إحدى السيدتين ، وأعطاها ذراعه وسار مها إلى السيدة الأخرى .

وقال مشر آلل السيدة الأولى و الإحسان و المنظميل و المنظميل و المنظميل و المنظميل و المنظم الفضيلة و المنظم و ا

وفى خاطرة 1 العامل والرجل ذى البدين البيضاوين ¢ يبدو تأثّر تورجنيف الطيب القلب من سوء التقدير وإهدار القيم :

#### محاورة

العامل : لماذا جئت زاحفاً إلينا ؟ وماذا تريد ؟ إنك لست واحداً ، منا إليك عنا !

الرجل ذو اليدين البيضاوين : ولكنى أيها الأخ واحد منكم !

العامل: أهذا حق ؟ واحد منا ! عاذا تهرف ؟ انظر إلى يدى ! ألا ترى ما سما من قدارة ؟ أن رائحة كرسة تنبعث منهما — ويداك بيضاوان ، ما هذه الرائحة التي تفوح منهما ؟

عد ذو اليدين البيضاوين يديه ويقول للعامل «شم يدى».

العامل (وقد شم بدیه) : شیء عجیب ، تفوح منهما رائحة الحدید .

الرجل ذو اليدين البيضاوين : حقيقة أنهما تفوح منهما رائحة الحديد ، لقد حملت القيود فى يدى ست سنوات .

العامل : ولم كان ذلك ؟

الرجل ذو اليدين البيضاوين ؛ لأنى كنت معنياً عا فيه الحير لك ، ولأنى كنت أريد لكم الحرية أبها الجهلة ثرت على الذين يضطهدونكم . . ولذلك ألقوا بى فى غيابة السجن .

العامل : ألفوا بك فى غيابة السجن ؟ ولكن من سألك أن تثور ؟

خبرتی عن ذلك !

بعد مضى عامين ( العامل نفسه مخاطب عاملا آخر ) .

اسمع يا بطرس ! . . . أتذكر فى الصيف قبل الصيف الأخر ذلك الرجل ذا اليدين البيضاوين .
 الذى تحدث معك ؟

العامل الآخر: نعم أذكره... ولماذا ؟ العامل الأول: يقولون إنه سيشنق اليوم ــ لقد صدر الأمر بذلك.

العامل الآخر: هل عاد إلى الثورة. العامل الأول: تعم عاد إلى الثورة.

العامل الآخر: حسن ، استمع لى يا ديمترى!
أتستطيع الحصول على جزء من ذلك الحبل الذي سيشنق
يه؟ إنهم يقولون إنه بجلب الحظ الحسن لمنزل الإنسان!
العامل الأول: أنت على الحق أيها الأخ بطرس،
هذه فكرة طية! ...

وفى خاطرة عنوانها والرباعيتان ويقول تورجنيف وكانت هناك مدينة قد أولع أهلها بالشعر ولعاً شديداً إلى حد أنهم كانوا إذا مضت بضعة أسابيع ولم تظهر قصيدة جيدة يعدون مثل هذا العقم الشعرى كارثة عامة .

وفى مثل هذه المناسبات كانوا يرتدون ملابسهم القديمة ويغطون رووسهم بالنراب ويجتمعون جماعات

فى الميادين العامة ، ويترفون العموع ، ويبدون تلمرهم الشديد من آلهة الشعر التي هجرتهم .

وفى أحد هذه الأيام البائسة ظهر الشاعر الشاب يونيوس فى أحد الميادين التى احتشد بها القوم المحزونون وسرعان ما اعتلى المنصة المعدة لحذا الغرض وأتى باشارات مفادها أنه يريد القاء قصيدة.

فأمر الضابط الرومانيون المنوطون بالمحافظة على النظام باشارة منهم الجمهور بالاصغاء ، وفوراً الترم الجمهور الصمت انتظاراً لسماع الشعر .

وبدأ يونيوس بصوت عال لم يخل من التغر يقول :
أيها الأصدقاء ! أيها الرفاق ! يا غواة الشعر !
ويا أنصار كل ما هو جميل وعذب ورشيق !
لا تدعوا اليأس يغلبكم في هذه اللحظة الحزينة !
إن اليوم السار قريب وسيخترق الضوء الضباب
وتوقف يونيوس غن الكلام ، وكان الرد عليه من
جميع أنحاء الميدان ضجيجاً من السخرية والاستهزاء .

وشخصت نحوه الوجوه وقد علاها الغضب وارتفعت السواعد منذرة مهددة .

وارتفعت الصيحات الغاضبة تقول وأهذا كل ما استطعت أن تقدمه لنا ؟ فلينزل هذا النظام السخيف من المنصة ! وليبتعد هذا الأحمق ، ارجموا هذا المهرج بالبيض المذر والتفاح المعطوب ! اعطونا حجارة ! نريد حجارة ! »

فأسرع يونيوس بالنزول من المنصة ، وانطلق من فوره إلى منزله ، ولكنه قبل أن يصل إلى المنزل سمع عاصفة من التصفيق الحاسى وهتافات الاعجاب والاستحسان.

وتملكته الدهشة ولكنه حاول أن يتحاشى المراقبة (لأنه من الخطر الشديد إثارة الجمهور الغاضب) وعاد أدراجه إلى الميدان .

فماذًا كان المنظر الذي أبصرته عيناه ؟

لقد رأى منافسه الشاعر يوليوس جالساً فوق درع 
نعبى ومحمولا فوق كواهل أفراد الشعب وقد ارتدى 
حلة أرجوانية وقد وضع أكليل الغار فوق جدائل 
شعره المتموجة ، وقد أخذت الجاهير حوله تصبح 
قائلة الماعد ، المجد ، المجد للشاعر الحالد يوليوس ! 
لقد واسانا في أخراننا وطيب خاطرنا في كربتنا ! لقد 
جاد علينا بقصائد أحلى من الشهد المصفى وأعذب 
نغماً من أنغام الصنوج وأذكى رائحة من الورد وأصفى 
من زرقة الساء ! احملوه منتصراً على الأعناق واطلقوا 
سياً من دخان العطور حول رأسه الملهم وروحوا عليه 
بسعف النخيل وألقوا عند قدميه كل أمرار بلاد العرب 
الطيبة الرائحة ، المحدله » .

فاقترب يونيوس من أحد هؤلاء المتحمسين وقال له وخير في أبها الرفيق ما هي أبيات الشعر التي أدخل اله ونيوس السرور على قلوبكم ؟ وإنى آسف لأنى لم أكن في الميدان حيثا ألقى أبياته ! فتفضل باعادتها على سمعى إذا كانت لا تزال في ذاكرتك » .

فأجاب الرجل قائلا ، وهل بمكن أن ينسى مثل هذا الشعر ؟ وماذا تظن بى ؟ استمع إلى واستمتع ، استمتع معنا !

إنه استهلها هكذا ( يا صبى الشعر ( هذا الشاعر الموهوب .

ا يا محبى الشعر ! ويا أيها الرفاق والأصدقاء !
 ويا هواة كل ما هو جميل ومحبوب وصادق !
 لا يغلبنكم اليأس في هذه اللحظة المحزنة !

فالضوء السار آت ! وسيبدد النهار شمل الليل ! فما رأيك في هذا الشعر ؟

فصاح یونیوس قائلا « یا الله ! إنها أبیات الشعر التى نظمتها ، ولا بد أن یولیوس كان بین الجاعة حیبا أنشدتها ، لقد سمعها وأعادها بتغییرات طفیفة فی بعض الألفاظ . . وهمی تغییرات لم تزدها حسناً »

فأجاب المواطن الذي سأله يونيوس وقد علت وجهه قترة (آه ! إنى أعرفك الآن . . فأنت يونيوس، وجهه قترة (آه ! إنى أعرفك الآن . . فأنت يونيوس، وإنك بين اثنتين ، فإما أنك حاسد أو جاهل . انظر ناحية واحدة فقط أمها البائس التعس الحظ ! لقد أجاد يوليوس التعبير حياً قال (والنهار سيبدد شمل الليل ) .

ولكن قلت أنت مثل هذا الهراء ؛ سيخترق الضوء الضباب ؛ فأى ضوء ؟ وأى ضباب ؟

فبدأ يونيوس يقول وولكن أليس القولان متشاهن . . » .

فاعترضه زميله المواطن قائلا ؛ إذا نطقت بكلمة أخرى فإننى سأدعو الجاهير ، وهي ستمزقك إرباً » . فرأى يونيوس أنه من الحزم اللياذ بالصمت ، ولكن رجلا متقدماً في السن قد اشتعل رأسه شيباً كان قد استمع عوضاً الحديث الذي دار بن المواطن

والشاعر ، فاقترب من الشاعر السيء الحظ ووضع يده على كتفه وقال له « يا يونيوس ! لقد عبرت عما اختلج فى تفسك ولكن فى غير الوقت المناسب ، وقد جاء هو بما ليس من عنده ولكنه جاء به فى الوقت المناسب ، ولذلك قد أصاب أما أنت فعز اوك فى صدق النية وإخلاص الضمعر » .

وبذل صميره أقصى ما عنده لتسليته فى عزلته ولكن فى الحق أنه لم يوفق التوفيق كله ، وفى أثناء ذلك وعلى مبعدة منه بين الهتافات المدوية والاستمتاع بأشعة الشمس الذهبية الغلابة ، فى الحلة الأرجوانية اللامعة وحول جبينه الغلاء كان يوليوس يتقدم بين أمواج البخور الفياضة بخطوات وثيدة ، كأنه أحد القياصرة فى طريقه إلى حفلة التتويج ، وكانت سعف النخل المستطيلة ترتفع وتنحى أمامه على التوالى للتعبر عن المستطيلة ترتفع وتنحى أمامه على التوالى للتعبر عن المواطنين المأخوذين به »



# معجتم الأوباء ليا قوال وما بعث م بعث م الأستاذ إبراهيم الأبياري

### ياقوت

هو شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله .
ولقد وهم ابن العاد الحنبلي صاحب الشذرات حين لقبه أبا الدر (الدرى) . وأبو الدر هذا ياقوت آخر ، واسمه هو الآخر ياقوت بن عبدالله ، وكان روميًا كما كان شاعرًا ، وكانت وفاته سنة ٢٢٧ يبغداد ، أعنى أنه كان معاصراً لرجلنا ياقوت . وقد ترجم له ياقوت ، كما ترجم لياقوت آخر رومي الأصل، كان نزيل الموصل وكان أديباً نحويًا، وكانت وفاته سنة ثمان عشرة وسمائة .

ولقد كان شهاب الدبن من أصل روى ، سبى صغيراً من بلاد الروم ، لا يدرى أى بلد تلقاه وليداً . لم يذكر الذين أرخوا له شيئاً عن هذا ، واجترأ ابن خلكان (١٨١ هـ) وهو أقدم من أرخوا له إذا استثنينا المستوفى الإربلي(٦٣٧ هـ) والقفطي (٦٤٦ هـ) والتفطي (٦٤٦ هـ) تاريخ إربل . يشير إلى ذلك ابن خلكان وهو يترجم لياقوت . غير أن هذا الكتاب بين ما نفتقد من كتب . لياقوت . غير أن هذا الكتاب بين ما نفتقد من كتب . الرسالة التي بعث بها إليه ياقوت من الموصل عند وصوله الرسالة التي بعث بها إليه ياقوت من الموصل عند وصوله

إليها هارباً من التتار ، يصف فيها حاله وما جرى له معهم . وخطبنا في كتاب المستوفى هو خطبنا في كتاب المن العديم و بغية الطلب في تاريخ حلب و ، فلا يزال الكتاب يفقد أجزاء . والظن أن ابن العديم عرض لياقوت ، إذ كان ياقوت قد دخل حلب فيمن دخلها وبظاهرها كانت وفاته .

وأبن خلكان حين يشير إلى مسقط رأس ياقوت بقول : وكانت ولادة ياقوت ببلاد الروم. ثم لا يسكت عن رد هذا الخبر إلى أصله فيقول : هكذا قاله ، وهو بعني ياقوت نفسه .

وياقوت الذي سكت عن ذكر مكان مولده وأكبر الظن أنه كان يعرفه سكت عن ذكر ما بعد أبيه وأكبر الظن أنه كان لا يعرف من هذا النسب شيئاً ، فلقد سبي صغيراً كما مر بك،ويكاد هذا السبي يقفنا موقف الشك في أبيه ، لا ندرى أكان عبدالله حقاء إذ لو كانه خلال ذلك من أن يسبي صغيره ، أم كان حين سبي صغيره ، أم كان حين سبي صغيره لا يزال رومينا غير مسلم بحمل اسها غير عبدالله . ونعرف أن هذا الصغير حمل من بلده، وبيع ببغداد ونعرف أن هذا الصغير حمل من بلده، وبيع ببغداد ابتاعه رجل تاجر يعرف بعسكر بن أبي نصر إبراهم

الحموى ، كما يقول ابن خلكان ، وكان عسكر هذا

لا محسن الحط، ولا محذق غير التجارة ، وحين اشترى هذا الصغير أراد أن يكمل به هذا النقص الذي يحس فدفعه إلى الكتاب؛ ليتعلم القراءة والكتابة كي يفيد منه في ضبط تجارته .

توابن خلكان الذي يذكر هذا عن ياقوت يذكر غيره غير عازيه إلى منقول عنه فيقول في صدر ترجمته لياقوت : الرومى الجنس ، الحموى المولد ، البغدادي الدار .

فتراه هنا قد صرح بمكان مولده وجعله حماة ، ونكاد نشك فى أن هذه وقعت لابن خاكان \_ إن صحت أنها له \_ عن لبس جر إليه مولد المولى ، وهو عسكر بن أنى نصر ابراهم ، فلقد كان مولده فى حماة ، كما مر بك ، ولكن الثابت فيا رواه ابن خلكان أن هذا المولى عسكر آ ابتاع ياقوت من أسواق بقداد ، وما كان قد عرفه من قبل .

وحين شب ياقوت شيئاً وماز لم يرقه هذا الاسم الذي أطلقه عليه مولاه أو بائعه فيما نرجح ، وضاق به وسمى نفسه يعقوب ، ولكن هذا الاسم الذي أحبه لم يشع ، وبقى يعرف بالاسم الذي لم يحبه ، ولو لم يذكر ذلك له من أرخواله ما عرف شي ععن كراهية ياقوت لاسمه ورغبته في غيره ، والمؤرخون الذين عرفوا هذا أخذوا بالشائع الجارى على الالسنة ، لم يقيموا وزناً لتلك الحقيقة ودرجوا على أن يذكروه باسم ياقوت وان كانوا لم يهملوا أن يشيروا إلى ما كان .

ويبدو أن ياقوت حين بدل باسمه اسها لم يبذل جهداً في صرف الناس عن قديم إلى جديد ، ولو أنه فعل لحول الألسنة إلى ما يريد لا سيما والزمن لم يكن قد امتد مهذا الاسم المكروه كثيراً.

والتجارة التي شغلت المولى شغلت العبد ، فكثرت أسفار ياقوت إلى كيش وعمان والشام ينوب عن مولاه في تجارته . غير أن المولى سرعان ما جافى ياقوت ،فاذا هو لهذه الجفوة يعتقه وتخلى بيئه وبينه ويبعده عنه .

ويخرج ياقوت عن مولاه وهو فتى فى الثانية والعشرين من عمره . فلقد كان مولد ياقوت كما يذكر ابن خلكان سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة وكان عتق مولاه له وإبعاده عنه سنة ست وتسعين وخمسمائة .

وحين خرج ياقوت عن ملك مولاه واستقل بأمره اشتغل بالنسخ، ينسخ الكتب لقاء أجر يعيش به . ولقد فتح له النسخ الباب إلى القراءة فقرأ ، وكان فيما قرأ شيء من النحو وشيء من اللغة .

ولم يصبر مولاه على مجافاته طويلا ، فرق له وعاد اليه، وأعطاه شيئاً، وبعث به إلى كيش في تجارة له . وحين عاد ياقوت إلى بغداد حيث كان يسكن مولاه بزوجه وأولاده، وجد هذا المولى قد فارق الحياة، فاحتفظ ياقوت لنفسه بشيء وعاد بما بقى على زوج مولاه وأولاده وكان وفيًا لهم سحيًا عليهم .

و بهذا القدر الذي بقى فى يدى ياقوت أخذ يتاجر . واكن تلك الفترة التى عاشها مستقلا بأمره علمته جديداً فجعل الكتب تجارته وما نشك فى أنه أفاد من هذه التجارة الجديدة إلى جانب الكسب المادى كسباً أدبيا ، وأنه أضاف إلى قراءاته قراءة ، وكان مما قرأ شىء من كتب الحوارج وأنست نفسه بما قرأ فاذا هو متحامل على على بن أبى طالب متعصب فى هذا التحامل .

و نحرج ياقوت إلى دمشق فى سنة ثلاث عشرة وسياتة، أى وهو فى السابعة والثلاثين من عمره يزيد على ذلك قليلا أو ينقص ، وهو محمل إلى دمشق تجارة من كتب، وبحلس فى سوق من أسواقها يعرض مع الكتب ما قر فى رأسه من رأى ضد على بن أبى طالب ، وإذا هو يقع فى مناظرة مع رجل يتعصب لعلى ويطول بينهما الكلام، فاذا ياقوت ينجر إلى ذكر على كرم الله وجهه عا لا يسوغ ، فيئور الناس عليه ثورة كاذوا أن يقتلوه فيها غير أنه يسلم مهم ، ونخرج من دمشق مفلتاً يعد أن طلبه والى البلد وفم يقدر عليه . وكان خروجه

عن دمشق في جادى الآخرة من تلك السنة التي برلها فيها أي سنة ثلاث عشرة وسبائة .

وحين فر ياقوت من دمشق قصد إلى حلب فوصلها خاتفاً يترقب غير أنه لم يستقر به المقام طويلا فى حلب فتركها إلى الموصل ثم إلى إربل ، ومن إربل قصد إلى خراسان . وما عرج فى تنقله هذا على بغداد لأنه كان غشى أن يديع عنه مناظره بدمشق — وكان بغدادياً — ما كان منه من تحامل على على بن أبي طالب فيثور به أهل بغداد كما ثار به أهل دمشق ثورة يكون فيها

وحين قر قرار ياقوت فى خراسان أخذ يتجر فى بلادها، وطاب له المقام فى مدينة مرو، فاتخذها مستوطناً مدة ثم خرج عنها إلى نسا ومن نسا مضى إلى خوارزم .

وفيها كان ياقوت مقيها مخوارزم خرج النتار وكان ذلك في سنة ست عشرة وسيائة ، فخرج هو ناجياً بنفسه يعد عناء كثير وكد كبير , وفي ذلك يقول ابن خلكان « فالهزم بنفسه ، كبعثه يوم الحشر من رمسه ، وقاسى في طريقه من المضايقة والتعب ما كان يكل عن شرحه إذا ذكره » .

وبعد أن ترك ياقوت خوارزم فارًا من وجه المتنار وصل إلى الموصل ، وقد تقطعت به الأسباب وأعوزه دنى المأكل وخشن الثياب ، وأقام بالموصل مدة طويلة . وبعد ذلك انتقل إلى سنجار . ومن سنجار قصد إلى إربل – فى رجب سنة سبع عشرة وسيائة . ومن إربل كانت رحلته الأخرة إلى حلب ، فأقام بظاهرها فى الخان إلى أن أدركته منيته فى يوم الأحد المم العشرين من رمضان سنة ست وعشرين وسيائة وما كان قد جاوز الخمسين إلا بعامين أو ثلاثة .

ولقد مضى هذا الرجل دون أن يترك وراءه حاقداً أو حاسداً، وغيل إلى أنه لم يعش على تعصبه على على بن أبي طالب الذي عرض له مستهل حياته ، إذ لم يذكر له

في هذا الصدد إلا تلك الحادثة الأولى في دمشق التي سقتها لك ، ثم إنه لم يعرض لشيء من هذا في تأليف من تواليفه . ولعل ما لقيه بعد تلك الحادثة من إرهاب رد الرجل إلى حب السلامة كما رده إلى النهج الذي لا خلاف حوله يرجو الآخرة مخلصاً خالصاً . وفي ذلك يقول في مقدمة كتابه الذي سنتحدث عنه : ولست أنكر أنى لو لزمت مسجدي ومصلاى، واشتغلت بما يعود بعاقبة دنياى في أخراى لكان أولى ، وبطريق السلامة في الآخرة أحرى ولكن طلب الأفضل مققود واعتماد الأحرى غير موجود وحسبك بالمرء فضلا ألا يأتى عظوراً ولا يسلك طريقاً غروراً .

ويقول : وإنما تصديت لجمع هذا الكتاب إلى السلطان أجتديه ، ولا قصور أرتجيه غير أنى راغب إلى الناظر فيه أن يترجم على ويعطف جيد دعائه إلى "، فذلك مالا كلفة فيه عليه ولا ضرر يرجع به إليه ، فريما انتفعت بدعوته ، وفزت بما قد أمن هو من معرته ،

وهكذا كان ياقوت رجل أمن بحب السلامة فى الدنيا، ويرجو العاقبة فى الآخرة؛ من أجل ذلك خرج هذا الرجل من دنياه والناس يثنون عليه، ويذكرون فضله وأدبه ، كما يقول ابن خلكان .

وفى الموصل كتب إلى القفطى على بن يوسف صاحب إنباه الرواة – وكان عندها وزير صاحب حلب – كتباً يصف فيها حاله وما جرى له مع التنار يقول فيها : فجاس خلال تلك الديار أهل الكفر والالحاد وتحكم فى تلك الأستار أولو الزيخ والعناد ، فأصبحت تلك القصور كالمحوة من السطور ، وأمست تلك الأوطان مأوى للأصداء والغربان ، يتجاوب فى نواحيها البوم ، ويتناوح فى أراجيها الريح السموم ، يستوحش فيها الأنيس ، ويرثى لمصابها إبليس .

كأن لم يكن فيها أوانس كاللهى وإقبال ملك في بسالتهم أسد

فمن حاتم فی جوده وابن مامة ومن أحنف إن عد حلم ومن سعد تداعی بهم صرف الزمان فأصبحوا لنا عبرة تدی الحشی ولمن بعد

إلى أن يقول : وجملة الأمر أنه لولا فسحة فى الأجل لعز أن يقال : سلم البائس أو وصل ويصفق عليه أهل الوداد صفقة المغبون وألحق بألف ألف ألف ألف مالك بأيدى الكفار أو يزيدون ، وخلف خلفه جل ذخر ته ومستمد معيشته .

تنكرنى دهرى ولم يدر أندى أعرز وأحداث الزمان تهدون وبات يرينى الحطب كيف اعتداؤه وبت أريه الصر كيف يكون

وكان ياقوت فى جوابه هذا يريد من على بن يوسف الموزير أن عمد إليه يد العون، ويعوضه بعض ما أصيب وذلك حيث يقول فى آخرها : « والمملوك يثيقن أنه لا يتفق لهذا القدر الذى مضى إلا النظر إليه بعين الرضى ولرأى المولى الوزير الصاحب كهف الورى فى المشارق والمغارب فيا يلاحظه منه بعادة مجده مزيد مناقب ومراتب والسلام .

والذى نعلمه أن ياقوت لم يقدم إلى حلب إلا مستهل ذى القعدة سنة ست وعشرين وسيانة وهى السنة التى مات فيها ، لا ندرى هل كان ذلك لتأخر الوزير فى الرد عليه أم أن خطاب ياقوت إليه كان قبل ذلك بقليل .

وياقوت الذي عرفت آنه ناثر، فيا سقنا إليك من رسالته، كان شاعراً معدوداً من شعراء عصره ذكره أبو البركات مبارك بن أبي بكر بن الشعار الموصلي ( ١٩٤٤ هـ) في كتابه وعقود الجان في شعراء الزمان و ودون له شعراً ننه ما رواه عني ابن النجار أبي عبدالله

محمد بن محمود ( ۲۶۳ هـ) صاحب تاریخ بغداد نی غلام ترکی وقد رمدت عینه ، وعلیها رفائد سوداء :

ومولك للترك تحسب وجهه بالإشراق بلاراً يضىء سنه بالإشراق أرخى على عينيه فضل وقاية للمساق المسرد فتنها عن العشاق تا لله لو أن السوابق دونها نفذت فهل لوقاية من واق

وياقوت الذي استهوته الكتب فعمل ناسخاً مأجوراً ما إن ملك أن مجعلها حرفته بيعاً وشراء حتى فعل , وما نشك في أن هذا العمل أغرى ياقوت بأن يكون صاحب مكتبة وإذا هو حين ملك هذه المكتبة يتحرك للتأليف يغريه بذلك طبع وتدفعه سحية , وهو وإن كان تأليفاً أكثره من نوع الجمع والتبويب غير أنه شاق على من يعانيه يعوزه أول ما يعوزه جمع للمراجع التي تكون مادة للموضوع ،وليست هذه باليسيرة إلا على من اكتسب خيرة بالكتب مثل ياقوت فأصبح وراقاً من الوراقين .

ولقد مات یاقوت عن مکتبة لم تعرض المراجع التي کتبت عنه لوصفها ولکما فيا يبدو کانت مکتبة تُذكر يدلنا على ذلك أنه وقفها على مسجد الزيدى الذي كان بدرب دينار ببغداد، ولو أنها كانت شيئاً لايذكر لتركها هملا دون أن يوصى في أمرها بشيء.

كما بدلنا تسليمه هذه الكتب التي وقفها إلى الشيخ عز الدين ألى الحسن على بن الأثير صاحب التاريخ الكبير ليحملها إلى هناك ، على أن هذه الكتب كانت قطعة من نفسه فلم يقنع بوقفها، وإنما شفع ذلك بتسليمها إلى من يأتمنه؛ ليضمن لها البقاء وليضمن الناس من بعده أن ينتفعوا مها وأن يذكروه .

والناظر فيا ألف ياقوت يعرف أنه قرأ وحصل وأفاد من تحصيله فوائد تعز على من نشأ نشأته، وشغل

شغله ، قلقد قرأ التاريخ ، فشارك فيه مؤرخاً ، ونظر في الأنساب فخلف فيها أثراً ، ونال من اللغة حظاً فلم يشأ الا أن أن على بقدر ما نال ، ولان له الأدب وطاع فترك فيه أكثر من كتاب منها أمهات تعد مراجع ، واستهواه حديث البلدان فجمع فيه مؤلفاً هو عمدة الباحثين وإليك تفصيل ذلك :

### (أ) التاريخ . ولياقوت فيه :

۱ - المبدأ والمآل . ذكره ابن خلكان وكذلك
 ذكره حاجى خليفة دون أن يعرّف به .

٣ -- كتاب الدول . ذكره ابن خلكان كما ذكره
 حاجى خليفة ولم يعوف به هو الآخر .

(ب) الأنساب . ولياقوت في هذا الباب :

٣- المقتضب . وهو فى ذكر أنساب العرب ، ذكر ذلك ابن خلكان كما ذكره حاجى خليفة . ولم يعرض ابن خلكان ، كما لم يعرض حاجى خليفة إلى أن هذا الكتاب أعنى المقتضب اقتضاب لكتاب جمهرة النسب لابن هشام الكلبى . وبدار الكتب المصرية منه غطوطة .

### (ج) اللغة :

٤ – مجموع كلام أبي على الفارسي . ذكره ابن خلكان .

#### (د) البلدان:

ه ــ معجم البلدان. ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفه. والكتاب مطبوع طبعتين الأولى في ليبسك (١٨٦٦ – ١٨٧٠) في أربعة مجلدات كبار منها مجلدان للفهارس والحواشي والثانية في مصر (١٩٠٩) في ثمانية مجلدات.

٦ المشترك وضعا، المفترق صقعاً - ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجى خليفة. والكتاب فى ذكر البلاد المتشابهة اسها، المختلفة موقعاً . وهو مطبوع فى

غوتنجن ( ۱۸٤٦ ) في مجلد بزيد على خسمائة صفحة . ( ه ) الأدب :

٧ – أخبار المتنبى . ذكره ابن خلكان ولم يذكره
 حاجى خليفة وإن كان قد ذكر كتاباً هذا الاسم نسبه
 إلى أبى الفتح عثمان بن عيسى البلطى المتوفى سنة تسع
 وتسعن وخسمائة .

۸ – معجم الشعراء . ذكره اين خلكان مرة بهذا الاسم ومرة ياسم أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء كما ذكره حاجى خليفه وقال : جمع فيه المتقدمين والمتأخرين ، ورتبه على اثنين وأربعين جزءاً على حروف النهجى ومن هذا الوصف الذي عقب به حاجى خليفه يتبين أن الاسمين اللذين ذكرهما أبن محلكان لمسمى واحد .

۹ عنوان كتاب الأغانى. ذكره ابن خلكان
 ولم يعرف به .

وبعد هذه الكتب كلها تأتى موسوعته الخالدة :

١٠ ـــ معجم الأدباء .

ذكره ابن خلكان مرة باسم إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء فقال : وصنف كتاباً سماه إرشاد الألباء إلى معرفة معرفة الأدباء، يدخل فى أربع جلود كبار ذكر فى أوله . قال : ثم مضى ينقل شيئاً من أول الكتاب. ثم قال بعد هذا : ومن تصانيفه أيضاً كتاب معجم البلدان وكتاب معجم البلدان

ولم يشر ابن خلكان إلى أن كتاب معجم الأدباء كتاب آخر غير إرشاد الألباء ، وفى هذا اللبس وقع حاجى خليفه فذكر الكتاب مرتبن: مرة باسم معجم الأدباء ومرة باسم إرشاد الألباء، ولم يشر هو الآخر إشارة تعقيب ، وذكره جورجى زيدان فى كتابه تاريخ إشارة تعقيب ، وذكره جورجى زيدان فى كتابه تاريخ آداب اللغة العربية (٣ : ٩٧) باسم معجم الأدباء ثم قال : أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب . وبهذا الاسم الأخير جاء فى فهرس دار الكتب المصرية ( ٥ : ٢٠ ) الذّى ذكر الكتاب بهذا الاسم ثم استطرد يقول : المعروف باسم : معجم الأدباء وطبقات الأدباء ، وأنباء أبناء الزمان .

وإذا عدنا إلى ياقوت في آخر مقدمته لهذا الكتاب وجدناه يقول : وقد سميت هذا الكتاب : إرشاد الأربب إلى معرفة الأديب ، ولا يزيد على هذا شيئاً .

وهذه البلبلة حول اسم هذا الكتاب ــ فيما أرئ ــ مصدرها ابن خلكان . ففى ظنى أن الكتاب ، أعنى كتاب معجم الأدباء، لم يقع له على الرغم من قرب عهده بالمؤلف ، فلقد كانت وفاة إبن خلكان سنة ١٨١ ه أى يعد وفاة ياقوت بنحو من جمس وخمسن عاماً ، ثم أنه لم يقدر له ــ أى ابن خلكان ــ أن بجتمع بياقوت ثم أنه لم يقدر لى الاجماع يه .

فابن خلكان كما نرى لم يلق ياقوت وهو فيما نرى نقل عنه مما ورد ليما بين يديه وسمع شيئاً . وكان هذا الشيء الحاص بالكتب مما سمعه ابن خلكان فهو حين يتحدث عنها يقول 1 ثم ذكر 1 وهو يعني ياقوت .

ولم يخطىء الذين سموا الكتاب هذه التسميات المختلفة، فكلها تصلح عناوين له. وأولى بالكتاب بعد أن سياه صاحبه باسم صريح لا شك فيه أن يحمل هذا الاسم وهو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب.

ولا ندرى لم اختار له ياقوت هذا الاسم الذى يشعر بأن الكتاب لا يضم إلا تراجم أدباء على حين يقول ياقوت في مقدمته للكتاب : وجمعت في هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين والإخباريين والمؤرخين والوراقين المعروفين، والكتاب المشهورين، وأصحاب الرسائل المدونة وأرباب الحطوط المنسوية والمعينة وكل من صنف في الأدب تصنيفاً أو جمع منه تأليفاً.

فأنت ترى أن الكتاب بهذا الوصف الذي ألزم ياقوت به نفسه موسوعة جامعة لفنون شتى ، الأدب فن منها ، وهى بهذا خليقة باسم من بين الأسهاء التى أضفاها فهرس دار الكثب على الكتاب وهو أنباء أبناء الزمان .

غير أن ياقوت يعود فيقول في مقدمة الكتاب :

ا وكنت قد شرعت عند شروعي في هذا الكتاب أو قبله في جمع كتاب في أخيار الشعراء المتأخرين والقدماء ونسجها على هذا المنول، وسبكتها على هذا المثال في الترتيب والوضع والتبويب، فرأيت أكثر أهل العلم المتأديين والكبراء المتصدرين لا تخلو قرائحهم من نظم شعر وسبك ثير فأودعت ذلك الكتاب بيعي معجم الشعراء - كل من غلب عليه الشعر فدون ديوانه، وشاع بذلك ذكره وشأته، ولم يشهر برواية ديوانه، وشامن عرف الكتب وتأليفها، والآداب وتصنيفها وأما من عرف بالتصنيف واشهر بالتأليف وصحت روايته وشاعت درايته وقل شعره وكثر نثره، فهذا الكتاب عشه ووكره !

فهو بهذا قد ألقى ضوءً على هذه التسمية ، وسهذا الضوء نرى أن تلك التسمية لا غبار علمها ، وأنها أولى أن يشيع بها الكتاب ويعرف بها . ولا ندرى هل كان ابن خلكان هو واضع اسم معجم الأدباء لهذا الكتاب ، حملا على معجم الشعراء ، على أن هذا خاص بالشعراء ، ثم هل كان هو أيضاً واضع إرشاد الألبا ,إلى معرفة الأدباء هو أيضاً واضع إرشاد الألبا ,إلى معرفة الأدباء استثناساً عا انهى إليه سهاعاً حول اسم هذا الكتاب ولكن تمة اسهان جديدان أضافهما فهرست دار الكتب وهما طبقات الأدباء ثم أنباء أبناء الزمان .

والاسم الأول منهما تسمية بالمعنى فيما يبدو فشمة كتابان جامعان للأدباء، هذا الكتاب وكتاب ثان لابن الأنبارى ( ٧٧٥ هـ ) وقد جمعهما حاجى خليفة تحت

اسم طبقات الأدباء مع أن اسم كتاب ابن الأنبارى نزهة الألبا واسم كتاب ياقوت ارشاد الأريب .

ولعل فهرست دار الكتب استقى هذا الاسم طبقات الأدباء من هذا المرجع أعنى كشف الظنون الذى استقاه هو الآخر من المراجع الأولى التى عرضت لهذا التقسيم .

أما عن التسمية الثانية ،أعنى أنباء أبناء الزمان ، فلا ندرى مصدرها وإن كنا نشك فى أن ثمة ملابسة بين هذا الاسم واسم كتاب ابن خلكان وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . فأنت ترى أن هذا الاسم هو المقطع الثانى من كتاب ابن خلكان ، وهو بكتاب ابن خلكان ، وهو بكتاب ابن خلكان ألصق وذاك الكتاب عام مجميع الناثرين وغير الشعراء ، أما ياقوت فهو خاص بفئة بغلب تبرها على شعرها لهذا كان تسميته خاص بفئة بغلب تبرها على شعرها لهذا كان تسميته ياسم أنباء أبناء الزمان تسمية غير موائمة ، لا تقع على لسان مؤلف واع مثل ياقوت .

ولقد كان ياقوت منذ طعم الأدب مغرماً بأخبار العلماء وأنباء الأدباء ، جاد فى البحث عن نكت أقوالهم فا ترك فى ذلك تصنيفاً شافياً ولا تأليفاً كافياً كما يقول ياقوت .

ولقد عرض ياقوت بعد هذا في مقدمته للذين سبقوه في هذا الميدان تأليفاً يصف أعمالهم فيقول :

لا على أن جاعة من العلباء والأثمة القدماء أصحاب كتب التراجم أعطوا ذلك نصيباً من عنايتهم وأفراً ، فلم يكن عن صبح الكفاية سافراً ، كأني بكر محمد ابن عبد الملك التاريخي . وأرى أنه أول من أعارهم طرفه وسود في تبييض أخبارهم صحفه (ا). لأنه قال في مقدمة كتابه : وقد اجهد أبو العباس محمد بن

مؤيد الأزدى وأبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني(١)
( ١٩٩١ ه ) في مثل ما أو دعناه كتاباً من أخبار النحويين هذا مع أن كتابه – يعنى كتاب الناريخي – صغير الحجم قليل التراجم(٢)، عشواً بالنوادر التي رووها لا يختص بأخبارهم أنفسهم . ثم ألف بعد في هذا الأسلوب أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه الأسلوب أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه (٣٤٧ ه) كتاباً لم يقع إلينا(٢).

ثم صنف فيه أبو عبيدالله محمد بن عمران المرزباني (٤) (٣٨٤ هـ) كتاباً كبيراً غلى عادته في قصائيفه إلا أنه حشاه بما رووه وملأه بما وعوه فينبغي أن يسمى مسند النحويين وقد وقعت على هذا الكتاب وهو تسعة عشر مجلداً ونقلت فوائده إلى هذا الكتاب مع أنه أيضاً قليل الثراجم بالنسبة إلى كبر حجمه .

ثم ألف فيه أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرز بان السير افى ( ٣٦٨ هـ ) كتاباً صغيراً فى نحاة البصرة نقلنا أيضاً فوائده إلى هذا الكتاب .

ثم جمع فی ذلك أبو يكر محمد بن حسن الاشبيلی الزبيدی ( ۳۷۹ ه ) (۱۲ كتاباً لم يقصر فيه ، وهو أكثر هذه الكتب فوائد وأكثر ها تراجم وفرائض . وقد نقلنا فوائده أيضاً إلى هذا الكتاب .

 <sup>(</sup>۱) ذكره أبن النديم وذكر له كتاباً اشمه ؛ المقتبس الكبير
 ف أشبار النساة

<sup>(</sup>۱) هو : ثملب إمام الكوفيين في النسو واللغة وقد ذكر له لبن النديم كتباً ولم يذكر له كتاباً في أخبار النساة كما ترجم له الزبيدي في كتابه ، نزهة الألبا ولم يذكر له هو الآخر كتاباً في هذا الموضوع .

 <sup>(</sup>۲) یدکر یاتوت نی مقدمته آن کتابه التاریخی کان یشتمل
 علی ثلاث و عشرین ترجمة نقل هو زیدها .

 <sup>(</sup>٣) ذكر له ابن النديم كتاباً في أشبار النحويين ولم يذكره
 حاجى خليفة .

 <sup>(2)</sup> ذكر له ابن الناج كتاباً في أخبار النحويين اسمه المقتبس
 في أخبار النحويين البعتريين .

 <sup>(</sup>ه) ذكر له ابن الندم كتاباً في أخبار النحويين ومن الكتاب تسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية باسم طبقات النحاة البصريين.

<sup>(</sup>٦) ومن الكتاب مصورة بدار الكتب المصرية .

ثم ألف فيه القاضي أبو المحاسن الفضل بن محمد ابن مسعر (٤٤٣ هـ) كتاباً لطيفاً نقلنا فوائده(١).

ثم ألف فيه على بن فضال المحاشعي ( ٤٧٩ هـ) كتاباً وسماه شجرة الذهب في أخبار أهل الأدب(٢) وقع إلى منه شيء فوجدته كثير التراجم إلا أنه قليل الفائدة لكونه لا يعتني بالأخبار ولا يعبأ بالموفيات والأعمار".

ثم ألف فيه الكمال عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري ( ٧٧ هـ ) كتاباً سهاه نزهة الألبا في أخبار الأدبا(٣)نقلنا فوائده أيضاً .

فها نحن هؤلاء نرى أن ياقوت كان معنيًّا بأخبار النحاة أي الأدياء كما صرح بللك ابن الأنباري في تسمية كتابه فقال: نزهة الألبا في صفات الأدبا ، أي النحاة .

كما نرى أن ياقوت كان معتمده تلك الكتب التي ذكرها وان لم أيرضها ، ولعل برمه سها هو الذي حفزه إلى هذا التأليف ء كمَّا يستفاد من تعليقه علمها .

غبر أننا تلاحظ أن ياقوت وهو يسرد المؤلفين نقل عنهم على التوالى يذكر المرزبانى وكانت وفأته سنة (٣٨٤ﻫ) قبل السيرافي وكانت وفاته سنة ( ٣٦٨ هـ ) وقبل الزبيدى وكانت وفاته سنة( ٣٧٩ هـ )

ولعل هذه من أخطاء الذين وقفوا على طبع الكتاب إلا من أخطاء ياقوت، فلم يتنبهوا إلى ورود هذه الفقرة الخاصة بالمرزباني متقدمة عن مكاتبًا .

وبعد هذا بمضى ياقوت يبين مهجه فيقول :

﴿ وَجَمَّعَتْ فِي هَذَا الْكُتَابِ مَا وَقَعَ إِلَى مَنْ أَخَبَارِ النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين

فهو على هذا التوسع الذي يسطه قاصر جمعه على فثة بعينها هي الفئة المتأدبة أو ما يغلب نثره على شعرہ ۔ تارکا من غلب شعرہ علی نثرہ إلی كتاب آخر هو معجم الشعراء الذي تقدم ذكره .

والإخبارين والمؤرخين ــ إلى آخر ما أوردنا له قبل.

وإلى جانب هذا القدر الذي استقى ياقوت أخباره من كتب الذين سبقوه وألسنة الرواة مع تحوير وتعديل ومزيد ۽ جانب آخر ضمه ياقوت إلى تأليفه هذا وهو تراجم من لقيهم أو من لقى من لقيهم . وفي ذلك

فأما من لقيته أو لقيت من لقيه فأورد لك من أخباره وحقائق أموره ما لا أترك لك بعده تشوفاً إلى شيء من خبره، وأما من تقدم زمانه وبعد أوانه فأورد من خبره ما أدت الاستطاعة إليه، ووفقني النقل عليه ف تردَّادي إلى البلاد،و مخالطتي للعباد ، وهو بعد هذا كان يؤثر التخفف من الأسانيد الطويلة دون القصىرة لا يهمل إثبات الوفاة والمولد وذكر التصانيفوسوق المستحسُّ من الأخبار وطرف من الأشعار وسرد نسب من يترجم له لا يعمد فى كل ما يسوق إلى الإطالة بل عميل إلى الإبجاز غبر المخل .

تم هو لم مهمل الإشارة إلى المرجع الذي ينقل عنه إذا كان هذا النقل من كتاب معول عليه يوايد بذلك

وقمد رثب ياقوت كتابه على حروف الهجاء النَّزَمَ ذَلَكُ فِي أَسِهَاءَ الْأَشْخَاصِ، ثُمُّ فِي أَسْهَاءَ آبَائْهُمْ فَانْ اتفق الاسم واسم الآب قدم من تقدمت وفاته على من

إلا أنه على هذا لم يلتفت إلى صدر الكنى فيمن عرفوا يكناهم، أعنى أنه لم ينظر إلى لفظتى ابن وأب بل نظر إلى ما بعدهما فأبو يكو بن عياش يترجم له في رسم بكو وأبو ثروان العكلي يترجم له في رسم تروان .

 <sup>(</sup>١) ترجم له ياقوت وذكر له كتاباً اسه تاريخ النجاة .
 (٢) حاه ياقوت وهو يترجم له ، شجرة الذهب في معرفة أئمة

<sup>(</sup>٣) الكتاب مطبوع واسمه نزحة الألبا في طبقات الأدبا .

وما قصد فيا جمع ياقرت أدباء قطر ولا علماء عصر ولا أقليم معين ولا بند مبن؛ بل نراه جمع البصريين والكوفيين والبغداديين والحراسانيين والتمنيين والمصريين والشاميين والمغربيين وغيرهم على اختلاف البلدان وتفاوت الأزمان.

وقد مهد ياقوت لكتابه بفصلين: أولها فى فضل الأدب وأهله، وذم الجهل وحمله، وثانهما فى فضيلة علم الأخبار ساق فى كبل منهما كلاماً مأثوراً ونتفاً وأخباراً.

غير أنا نقرأ له فى مقدمته : وأفردت فى آخر كل حرف فصلا أذكر فيه من اشهر بلقبه على ذلك الحرف من غير أن أورد شيئاً من أخباره فيه إنما أدل على اسمه واسم أبيه ليطابه فى موضعه .

وهو يعنى بهذا أن يذكر فى عقب حرف الصاد مثلا الصولى لبرد الباحث إلى ابراهيم بن العباس، والصابى لبرد الباحث إلى إبراهيم بن هلال وهكذا ,

ولكنا لم تجد له في الكتاب المحموع بين أيدينا شيئاً من هذا .

ثم نقرأ له فى مقدمته : وابتدأته بفصل بتضمن أخبار قوم من متخلفى النحويين والمتقدمين المجهولين .

وهو يعنى شيئاً مما ضمه مثل: أخبار التحوين للنجيرى ابراهيم بن عدالله (القرن الرابع الهجرى) وأخبار النحويين لأبي سعيد السيراق، وأخبار النحويين للتاريخي أبي بكر محمد بن عبد الملك، وقد عقد ابن النديم لذلك فصلا تحت عنوان الكتب القديمة في أخبار

ولكنا نرى الكتاب الذى بين أيدينا يبدأ بآدم الهروى ولقن ما رسم ياقوت المدوى ولق ما رسم ياقوت لكتابه أن يكون على حروف الهجاء ، ثم يمضى على هذا الترتيب إلى حرف الياء ،

وهذا يؤكد ما فى الكتاب من نقص لا زال إلى اليوم ضالة الباحثين .

وقد أشار إلى شيء من هذا الناشر الأول لهذا الكتاب مرجليوث إذ لم يعتمد في نشره لهذا الكتاب إلا على نسخة وقعت لمكتبة و بريل اسنة ١٨٨٢ متأخرة النسخ مليثة بالحطأ والاضطراب. وقد اعترف الناشر في مقدمته لطبعته أنه اعتمد على المراجع التي نقلت عن ياقوت مثل الصفدى في كتاب الوافي بالوفيات والكتبي في فوات الوفيات، والموسوى في كتابه روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، كما استعان بالكتب التي نقل عنها ياقوت وقد وضع لها ثبتاً في آخر طبعته.

وهذه الطبعة في سبعة مجلدات طبعت في القاهرة عطعة هندية في نحو سنة ١٩٠٧ مع الجزء الأول مها مقلمة بالإنجليزية للأستاذ مرجليوث وبآخرها فهرس لأسهاء الرجال وآخر لأسهاء الكتب التي أخذ عنها ياقوت .

وقد راجع هذه الطبعة المرحوم الشيخ إبراهم البازجى راجع نحو نصف الكتاب ثم أدركته منيته (١٩٠٢ م) فراجع النصف البافى نسطاس الحمصى صاحب كتاب تاريخ النقد فى الأدب العربى، وقد أفاد الناشر من ملاحظات لبعض الأدباء منهم جورجى زيدان، والشيخ عبدالعزيز جاويش، والشيخ محمد حسنين الغمراوى . ثم أعاد الناشر طبعه ثانية لنفاد الطبعة الأولى ، وكان قد وقع له كتاب الزبيدى فى الطبقات مطبوعاً كما وقع له تاريخ دمشق ونشوار المحاضرة التنوخى وكلها تحوى نصوصاً جاءت فى ياقوت . كما أحده آندروز والآب انستاس الكرمسلى ببعض ملاحظات استدركها . كما جمع له أحمد زكى باشا تراجم لم يسبق نشرها .

بكل هذا انتفع الناشر في طبعته الثانية التي ظهرت فيا بين سنتي ١٩٢٥ و ١٩٢٧ والتي طبعت بمطبعة هندية بالقاهرة أيضاً .

ويضم الكتاب نحواً من ١٠٤١ ترجمة منهم : الشيبانى إبراهيم بن سعدان بن حمزة ، والنجيرى إبراهيم بن عبدالله ، ونفطويه إبراهيم ابن محمد ، والصاني إبراهيم بن هلال ، والحصرى القبرواني إبراهيم بن على ، واليزيدى إبراهيم بن محيى بن المبارك وبديع الزمان الهمزاتي أحمد بن الحسن ، وجحظة الىرمكى أحمد بن جعفر ، والدينوري أحمد بن دُاود ، وابن رشيق الأندلسي أحمد ، وأبو العلاء المعرى أحمد بن عبدالله بن سلمان ، والرمائى أحمد ابن على ، وابن فارس أحمد اللغوى ، وابن ثوابة الكاتب أحمد بن محمد ، ومسكويه أحمد بن محمد ، والتعلبي النيسابوري أحمد بن محمد ، والبلاذري أحمد بن محيي ، وثعلب أحمد بن محبي أبو العباس ، وابن الداية أحمد بن يوسف ، وَإَسَّاقَ بن إبراهم الموصلي ، والجوالبقي إسحاق بن موهوب ، والبهقي إسماعيل بن الحسن ، والفاراني إسماعيل بن حماد ، والوزير الصاحب ابن عباد إسماعيل، والإسكافي الحشن بن على ، وابن حمدون الكاتب الحسن بن محمد ، والصنعاني النحوى الحسن بن محمد ، وابن خالويه الحسن بن أحمد ، والآمدى اللغوي الحسن ابن سعد ، والحسين بن مطير الأسدى ، وأين القلانسي حمزه بن آسد ، وحمّید بن ثور الهلالی ، والخليل بن أحمد الفراهيدى ، والزبىر بن يكار ، وحيص بيص ألشاعر سعد بن محمدً ، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة ، والسجستاني سهل بن محمد ، والربعي صاعد بن الحسن بن عيسي ، وابن السراج طالب بن محمد ، والرياشي العباس بن الفرج وابن جني أبول القتح إعمان ، وابن القطاع على بن جعفر ، والكسائى على بن الحسن ، وأبو الفرج

الأسهائي على بن الحسن، والكسائي على بن حمزه ، والأخفش الصغير على بن سلمان ، والربعي على بن عيسي بن الفرج ، وابن العميد أبو الفتح على بن عمد ، وأبو حيان التوحيدي على بن محمد ، والمنجم على وابن خروف الأندلسي على بن محمد ، والمنجم على ابن هارون ، وابن البواب على بن هلال ، وابن العديم عمر بن أحمد ، والجاحظ عمرو بن محر ، القاسم العديم عمر بن أحمد ، والجاحظ عمرو بن محمد ، والفندجائي وسيبويه النحوي عمرو بن عمان ، والحريري القاسم ابن على ، والأنباري القاسم بن محمد بن زياد ، وابن القوطية محمد بن عبد العزيز ، والمبر د محمد بن يزيد، والجواليقي موهوب بن أحمد ، والأخفش هارون ابن موسى ، وابن الشجري هبة الله بن على البغدادي، وابن السكيت يعقوب بن إسماق ، والشنتمري يوسف ابن سلمان .

لا ندرى كم ترجمة يفقدها الكتاب بعد هذا إذ لم يشر ياقوت إلى جملة من ترجم لهم غير أن الناقلين عن ياقوت قد دلوتا على هذا التقص والإلمام به محتاج إلى عناء كثير وقد لا ينتهى إلى معرفة . فلقد يكون هؤلاء الناقلون ذكروا شيئاً وأهملوا شيئاً .

ثم طبع الكتاب طبعة ثالثة بالقاهرة أيضاً من بين مطبوعات دار المأمون في سنة ١٩٣٦ بمطبعة عيسى الحلبي وخرجت هذه الطبعة باسم أحمد فريد رفاعي في عشرين جزءاً لا تزيد عن سابقها غير كلمة الاهداء لرفاعي ثم تعريف بالناشر الأول مرجليوث ثم هي بعد هذا تتميز بالشكل الكامل.

وإليك ترجمتين أولاهما للتنوخى من رجال القرن الثانى الهجرى فى ترجمته السابقين له تكشف الث عن تمط ياقوت .

والثانية لرجل من المعاصرين لياقوت وهو القفطى وهذه هى الترجمة الأولى تلقى ضوءاً عن تناول ياقوت لأخبار المعاصرين .

### أحمد بن إسحاق بن البهلول

ابن حسان بن سنان ، أبو جعفر التنوخي، أنبارى الأصل ، ولى القضاء بمدينة المنصور عشرين سنة ، ومات لإحدى عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وماثتين ، عن ثمان وثمانين سنة .

قال أبو بكر الحطيب ; وحدث حديثاً كثيراً ، وكان عنده عن أبي لهب محمد بن العلاء حديث واحد ، وروى عنه الدار قطنى ، وأبو حفص بن شاهين ، والمخلص ، وجاعة ، وكان ثقة ، قال : وذكر طلحة بن محمد بن جعفر في تسمية قضاة بغداد ،

أحمد بن اسماق بن البهلول ، عظيم القدر ، واسع الأدب ، تام المروءة ، حسن الفصاحة ، حسن المعرفة بمذهب أهل العراق ، ولكن غلب عليه الأدب ، وكان لأبيه اسماق مسئد كبير حسن ، وكان ثقة ، وحمل الناس عن جاعة من أهل هذا البيت ، منهم الهلول بن حسان ، ثم ابنه اسماق ، ثم أولاد اسماق .

ولم يزل أحمد بن اسماق على قضاء المدينة من سنة ست عشرة وثلاثمائة ، ثم صرف ، وكان بيناً في الحديث ، ثقة مأموناً ، جيد الضبط لما حدث به ، وكان مفتياً في علوم شي ، مها الفقه على مذهب أي حنيفة وأصحابه ، وربما خالفهم في مسألات بسيرة ، وكان تام العلم باللغة ، حسن القيام بالنحو على مذهب الكوفيين ، وله فيه كتاب ألفه ، وكان ثام الحفظ للشعر القديم والمحدث والأخبار الطوال والسير والتفسير ، وكان شاعراً كثير الشعر جدا ، عطيباً ، حسن الخطابة والتفوه بالكلام ، لسنا صالح المعطبة ، وكان المحطفة في المرسل والمكاتبة والبلاغة في المخاطبة ، وكان

ورعاً متخشئاً فى الحكم تقلد القضاء بالأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، من قبل الموفق بالله الناصر لدين الله ، فى سنة ست وسبعين وماثتين ، ثم تقلد للناصر دفعة أخرى ، ثم تقلد للمعتضد ، ثم تقلد بعض كور الجبل للمكتفى ، فى سنة اثنتين وتسعين وماثتين ، ولم يخرج إليها ، ثم قلده المقتدر بالله فى سنة ست وتسعين وماثتين بعد فتنة ابن المعتز القضاء عمدينة المنصور من مدينة السلام ، وطسوج قطربل ومسكن، والأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، ثم أضاف له إلى ذلك بعد سنين القضاء بكور الأهواز مجموعة ، إلى ذلك بعد سنين القضاء بكور الأهواز مجموعة ، لها ذال على هذه الأعمال إلى أن صرف عنها بوكيع ، فما زال على هذه الأعمال إلى أن صرف عنها فى سنة سبع عشرة وثلاثمائة .

وحدث أبو نصر يوسف بن غر بن القاضى أبى غر عمد بن يوسف قال : كنت أحضر دار المقتدر بالله وأنا غلام حدث بالسواد مع أبى الحسين، وهو يومئذ قاضى القضاة ، فكنت أرى فى بعض المواكب القاضى أبا جعفر بحضر بالسواد، فاذا رآه أبى عدل إلى موضعه فجلس عنده ، فيتذاكران الشعر والأدب والعلم ، حتى يجتمع عليهما من الحدم عدد كثير ، كما يجتمع علي القصاص استحساناً لما بجرى بينهما ، فسمعته يوماً وقد أنشد بيتاً لا أذكره الآن ، بينهما ، فسمعته يوماً وقد أنشد بيتاً لا أذكره الآن ، غلاف هذا البيت غلاف هذه الرواية ، فصاح عليه صيحة عظيمة وقال : أما تقول هذا ؟ أنا أحفظ لنفسى من شعرى أضعاف ذلك أضعاف ذلك

وفى رواية ابن عبد الرحيم عن التنوخى قال : قال له هات ، ألى تقول هذا ؟ وأنا أحفظ من شعرى نيفاً وعشرين ألف بيت ، سوى ما أحفظه للناس ، قال : فاستحى أبى منه لسنه ومحله وسكت . قال : وحدثني القاضي أبو طالب محمد بن القاضي ً أبي جعفر بن إلبهلول قال : كنت مع أبي في جنازة بعض أهل بغداد من الوجوه ، وإلى جانبه في الحق جالس أبو جعفر الطبرى ، فأخذ أن يعظ صاحب المصيبة ويسليه ، وينشده أشعاراً ، ويروى له أخباراً ، فداخله الطبرى في ذلك ، وذئب معه ، ثم اتسع الأمر بينهما في المذاكرة ، وخرجا إلى فنون كثيرة في الأدب والعلم استحسها الحاضرون ، وعجبوا مها ، وتعالى النهار وافترقنا ، فلما جعلت أسىر خلفه قال يا بني : هذا الشيخ الذي داخلنا اليوم في المذاكرة من هو ؟ أتعرفه ؟ فقلت: يا سيدى كأنك لم تعرفه؟ فقال : لا . فقلت : هذا أبو جعفر محمد بن جرير الطرى ، فقال : انا لله ، ما أحسنت عشرتي يا بيي . فقلت : كيف يا سيدى ؟ فقال : ألا قلت لي في الحال ، فكنت أذاكره غير تلك المذاكرة، هذا رجل مشهور بالحفظ ، والاتساع في صنوف من العلم . وما ذاكرته محسما ، قال : ومضت على هذا مدة ، فحضرنا في حفل لآخر وجلسنا ، وإذ بالطبرى يلخل إلى الحفل، فقلت له : قليلا قليلا أيها القاضي ، هذا أبو جعفر الطبرى قد جاء مقبلا ، قال : فأومأ إليه بالجلوس عنده ، فعدل إليه ، فأوسعت له حتى جلس إلى جنبه ، وأخذ أبي يجاريه ، فكلما جاء إلى قصيدة ذكر الطبرى منها أبياتاً، قال أبي: هانها يا أبا جعفر، فربما تلعثم ، فيمر أبي في جميعه ، حتى سبقه ، قال : فما سكت أبي يومه ذاك إلى الظهر ، وبان للحاضرين تقصير الطبرى ، ثم قمنا فقال في ألى : الآن شفیت صدری .

ولأبي جعفر هذا كتاب في النحو على مذهب الكوفيين ، حدث أبو على التنوخي ، حدثني أبو الحسن على بن هشام بن عبدالله ، المعروف بابن أبي قبر اط ، كاتب ابن الفرات ، وأبو محمد عبدالله ابن على ذكويه ، كاتب نصر القشوري، وأبو الطيب

محمد بن أحمد الكلوذاني كاتب ابن الفرات ، قالوا : كنا مع أبي الحسن بن الفرات ، في دار المقتدر ، في وزارته الثانية ، في يوم الخميس لخمس ليال بقين من جادي الآخرة من سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ، وقد استحضر ابن قليجة رسول على بن عيسي إلى القرامطة ، في وزارته الأولى ، فواجه على بن عيسى في المحلس بحضرتنا بأنه وجه إلى الةرامطة مبتدئاً ، فكاتبوه يلتمسون منه المساحى والطلق وعدة حواثج ، فأنفذ جميع ذلك إليهم ، وأحضر ابن الفرات معه خطه ، 1 أي ابن عيسي ، في نسخة أنشأها ابن أوَّابة إلى القرامطة ، جواباً عن كتابهم إليه ، وقد أصلح على بن عيسى فيها نخطه ، ولم يقل إنكم خارجون عن ملة الإسلام بعصبانكم أمير المؤمنين ونخالفتكم اجاع المسلمين وشقكم العصا ، ولكنكم خارجون عنْ جملة أهل الرشاد والسداد ، وداخلونٌ في جملة أهل العناد والفساد ، فهجن ابن الفرات عليًّا بذلك وقال : وبحك تقول القرامطة مسلمون ؟ والاجماع قد وقع على أنهم أهل ردة ، لا يصلون ولا يصومون ، وتوجه إليهم بالطلق وهو الذي إذا طلى به البدن أو غيره لم تعمل فيه النار ، قال : أردت جِذًا المصلحة ، واستعادتهم إلى الطاعة بالرفق وبغير حرب ، فقال ابن الفرات لأبي عمر القاضي ; ما عندك في هذا يا أبا عمر ؟ أكتب يه ، فأفحم ، وجعل مكان ذلك أن أقبل على على بن عيسى فقال : يا هذا ، لقد أقررت بما لو أقر به إمام لما وسع الناس طاعته، قال : فرأيت على بن عيسى وقد حدق إليه تحديقاً شديداً ، لعلمه بأن المقتدر في موضع بقرب منه ، محيث يسمع الكلام ولا يراه الحاضرون ، فاجتهد ابن الفرات بأبي عمر أنْ يكتب بخطه شيئاً فلم يفعل ، وقال : قد غلط غلطاً وما عندى غبر ذلك ، فأخذ خطه بالشهادة عليه بأن هذا كتابه ، ثم أقبل على أبى جعفر أحمد بن اسحاق بن المهلول القاضي ، فقال : ما عندك يا أبا وقال ؛ أقرمطى ؟ فقال له على بن عيسى ؛ أسها الوزير ، أنا قرمطى ؟ يعرض به ، وذكر قصة طويلة ، ليست من خبر ابن المهلول فى شىء .

وحدث أبو الحسن على بن هشام بن أبي قبراط ، قال : دخلت مع ألى إلى ألى جعفر أحمد بن اسحاق ابن المهلول عقيب عيد لنهنثه به ، وتطاول الحديث ، فقال له أبي : قد كنت أكاتب الوزير ـــ أيده الله ـــ إلى محبسه ، يعني ابن الفرات ، لأنه هو كان الوزير إذ ذاك الوزارة الثالثة ، وأعرفه ما هايه القاضي من موالاته من كذا وكذا ، والآن : وهو على شكر القاضى والاعتداد به ، قال : فلما سمع ذلك فرق الغلمان ، ومن كان في مجلسه من أصحابه حتى خلا ، وقال : ليس يخفي على التغير في عنن الوزير ، وإن كان لم ينقصني من رتبة ولا عمل ، وبالله أحلف لقد لقيت حامد بن العباس بالمدائن لما جيء به للوزارة فقام لى فى حراقته قائماً ، وقال لى : هذا الأمر لك ولولدك ، وسيبين لك ما أفعله في زيادتك ، من الأعِمال وَالْأَرْزَاقُ ءَ ثُمَّ لقيته يوم الخلع عليه بعد لبسه اياها فتطاول ، فلما فعلت به في أمر الوزير ــ أيده الله ــ: ما فعلته محضرة أمير المؤمنين عاداني ، وصار لا يعرني طرفه ، وتعرضت منه لكل بلية ، فكنت خاتفاً له حتى أراح الله منه بتفرذ على بن عيسى بالأمور ٪ واشتغاله هو بالضمان ، وسقوط حاجتنا إلى لقائه ، ومالى إلى هذا الوزير -- أيده الله -- ذنب يوجب انقباضه ، إلا أنى أديت الوديعة التي كانتُ له عندى ، وبالله لقد وريت عن ذكرها جهدى ، و دافعت بما يدافع به مثلي ، ثمن لا عكنه الكذب . فلما جاء ابن حماد كاتب موسى بن خلف وأقر بها ، وأحضر الدليل باحضار المرأة التي حملتها ، لم أجد بدآ من أدائها ، وقد فعل مثلي أبو عمر في الوديعة التي كانت له عنده ، إلا أن أبا عمر فعل ما قد علمته من حیلة ، بشراء فص بنصف درهم ، نقش علیه علی

جعفر في هذا ؟ فقال : إن أذن الوزير أن أقول ما عندى فيه على شرح قلته ، قال : افعل ، قال : صح عندى أن هذا الرجل وأومأ إلى على بن عيسى ، افتلى بكتابين كتسهما إلى القرامطة في وزارته الأولى ابتداء وجواباً ثلاثة آلاف رجل من المسلمين ، كانوا مستعبدين ۽ وهم أهل تعم وأموال، فرجعوا إلى أوطانهم وتعمهم ، فاذا فعل الإنسان مثل هذا الكتاب على جهة طلب الصلح ، والمغالطة للعدو لم بجب عليه شيء قال ﴿ فَمَا عَنْدُكَ فَمَا أَقْرَ بِهِ أَنْ القَرَامَطَةُ مُسْلِّمُونَ ٢ قال : إذا لم يصبح عنده كفرهم وكاتبوه بالتسمية فله ثم الصلاة على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، وانتسبوا إلى أنهم مسلمون ، وإنما ينازعون في الإمامة فقط لم يطلق علم الكفر ، قال: فما عندك في الطلق ينفذ إلى أعداء الإمام ؟ فاذا طلى به البدن أو غيره لم تعمل فيه النار ، وصاح بها كالمنكر على أبي جعفر ، فأخبرنى ، فأقبل ابن الملول على على بن عيسى فقال له : أَنْفَذْتَ الطَّلْقُ الذِّي هَذَهُ صَفَّتُهُ إِلَى القرامطة ؟ فقال على بن عيسى لا : فقال ابن الفرات : هذا رسولك وثقتك ابن قليجة ، قد أقر عليك بذلك ، فلحق على بن عيسى دهشة فلم يتكلم ، فقال ابن الفرات لأنى جعفر بن المهلول ، إحفظ اقراره بابن قليجة ثقته ورسوله ، وقد أقر عليه بذلك ، فقال : أمها الوزير ، لا يسمى هذا مقرآ ، هذا مدع ، وعليه البينة ، فقال ابن الفرات : فهو ثقته بانفاده اياه ، قال ؛ إنما وثقه في حمل كتاب ، فلا يقبل قوله عليه فى غيره ، فقال ابن أبي جعفر : أنت وكيله ، ومحتج عنه ؟ لَسْتَ إِلَّا حَاكُما ، فقال : لا ولكني أقول الحق في هذا الرجل ، كما قلته في حق الوزير ـــ أيده الله ـــ لما أراد حامد بن العباس في وزارته ومن ضامهالحيلة على الوزير -- أعزه الله -- بما هو أعظم من هذا الباب، فان كنت لم أصب حيننذ فلست مصيباً في هذا الوقت، فسكت ابن الفرات ، والتفت إلى على بن عيسى

على فقال : ما عندك يا أحمد فيمن فعل هذا ؟ فقلت : إن أرى أمير المؤمنين أن يعفيني . فقال ولم ؟ فِقَلَتَ : لأَن الجُوابُ رِيمَا أَعْضِبَتَ بِهُ مِن أَنَا مِحْتَاجٍ إلى رضاه ، أو خالف ما يوافقه من ذلك وسهواه ، ويضر بي ، فقال : لا بد أن تجيب ، فقلت ; الجواب ما قال الله تعالى ، «يأمها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيّبوا قوماً مجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ۽ ومثل هذا يا أمير المؤمنين لا يقبل فيه خبر وأحد ، والتمينز عنع مّن قبول مثل هذا على ابن الفرات ، أتراه يظن به أنه رضى أن يكون تابعاً لابن أنى الساج ؟ ولعله ما كان يرضى وهو وزير أن يستُحجبه ، ثم أقبلت على الرجل فقلت له : صف لى أردبيل ، علمها سور أم لا ؟ فإنك على ما تدعيه من دخولها ؛ لا بد أن تكون عارفاً ﴿ وَاذْكُرُ لَنَا صَفَةً بَابِ دَارُ الْإِمَارُةُ ﴾ هل هو حديد ، أه خشب ؟ فتلجلج ، فقلت له : كاتب ابن أبي الساج بن محمود ما اسمه ؟ وما كنيته ؟ فلم يعرف ذلك ، فقلت له : فأين الكتب التي معك ؟ فقال : لما أحسب بأنى قد وقعت فى أيديهم رميت ا ا خوفاً من أن توجد معى فأعاقب ، قال : فَأَقْبِلَتَ عَلَى الْخَلِيفَةَ وَقَلْتَ : يَا أَمَرَ الْمُؤْمَنِينَ ، هَذَا جاهل متكسب ، مدسوس من قبل عدو غير محصل ، فقال على بن عيسي موثيداً لي : قد قلت هذا للوزير ه فلم يقبل قولى ء وليس يهدد هذا فضلا عن أن ينزل به مكروه إلا أقر بالصورة ، فأقبل الحليفة على نذير الحرمى ، وعدل عن أن يأمر نصرا الحاجب بذلك ، لما يعرفه بينه وبن ابن الفرات ؛ محقنا عليك لما ضربته ماثة مقرعة أشد الضرب ، إلى أن يصدق عنالصورة . فعدى بالرجل عن حضرة الحليفة يبعد ويضرب فقال : لا ، إلا ها هنا ، فضرب بالقرب منه دون العشرة ، فصاح : غدرت ، وضمنت لي الضهانات ، وكذبت ، والله ما دخلت أردبيل قط ، فطلب نز ار ابن محمد ، ووضع مالا من عنده في أكياس ختمها به ، وقال للوزير : وديعتك عندى بحالها ، وإنما غرمت ما أديت عنك من مالى ، وأراد التقرب إليه ففعل هذا ، وأنت تعلم فرق ما بيني وبين أبي عمر في كثرة المال ، فأريد أن أنحل سميمته وتستصلح لى نيته ، وتذكره محقى القدم عليه، ومقامي له بين يدى الخليفة، ذلك ، وأن مثل ذلك لا ينسى بتجن لا يلزم . فقال له أبي : أنا أفعل ولا أقصر ، وقد اختلفت الأخبار علينا فيما جرى ذلك اليوم ، فان رأى القاضي ـــ أعزه الله ـــ أن يشرحه لي ، فعل . فقال أبو جعفر : كنت أنا ، وأبو عمرو على بن عيسى ، وحامد بن العباس ، بحضرة الحليفة مع جاعة من خواصه ، وكلهم متحرف عن الوزير – أيَّده الله – وعب لمكروهه ، إذ حضَّر حامد الرجل الجندى الذي ادعى أنه وجده راجعاً من أردبيل إلى قزوين ، ثم إلى أصهان ثم إلى البصرة ، فانه أقر له عفواً أنه رسول أبن الفرات إلى ابن أبي الساج ، في عقد الإمامة لرجل من الطالبين المقيمين بطبرستان ، ليقويه ابن أبي الساج ، ويسره إلى بغداد ، ويعاونه ابن الفرات بها ، وأنه مخبر أنه تردد في ذلك دفعات ، وخاطبه محضرة الحليفة في أن يصديق عما عنده في ذلك ، فذكر الرَّجل مثل ما أخير به عنه حامد ، ووصف أن موسى بن خلف كان يتحنز لابن الفرات ، لأنه من الدعاة الذين يدعون إلى الطالبيين ، وأنه كان يمضى في وقت من الأوقات إلى ابن أبي الساج في شيء من هذا.، فلما استم الحليفة سماع هذا الكلام اغتاظ غيظاً شديداً ، وأقبل على ابن عمر وقال : ما عندك فيمن فعله هذا ؟ فقال : لَنْ كَانَ فَعَلَ ذَلِكُ ، لَقَدَ أَتَى أَمِراً فَظَيْعاً ، وأقدم على أمر يضر بالمسلمين جميعاً ، واستحق لذا كلمة عظيمة لا أحفظها ، قال أبو جعفر : وتبينت في على بن عيسى كراهية لما جرى ١٠ والإنكار للدعوى والطنز عَا قَيْلُ فَمَّا ، فَقُويتَ بِلْنَكُ نَفْسَى ، وأَقْبَلُ الْخَلَيْفَةُ

ابن محمد الضبي أبو معنہ وكان صاحب الشرطة وقاد الصرف ، فقال الخليفة لعلى بن عيسى وقع إليه بأن يضرب هذا مائة سوط ، ويثقله بالحديد ، وبحبس في المطبق ، فوالله لقد رأيت حامداً وقد كاد يسقط انخذالا وانكسارأ ووجدا واشفاقأ ، وخرجنا وجلسنا في دار نصر الحاجب ، وانصرف حامد ، وأخذ على ابن عيسي ينظر في الحوائج ، وأخر أمر الرجل ، فقال له حاجبه ابن عبدوس: قد وجه نذير بالمضروب المتكذب ، فقلت له ؛ إنه وإن كان قد جهل ، فقد نمني ما لحقه خوفاً من أن أكون سبيه ، فإن أمكنك أن تسقط عنه المكروه و يعضه أجرت ، فقال : ما في هذا ــ لعنه الله ــ أجر ، ولكن اقتصر على خسىن مقرعة ﴾ وأعفيه من السياط ؛ ثم وقع بذلك إلى تُزار وانصرفنا ، فصار حامد من أعدى الناس لي . وقال ابن عبد الرحم: حدثني القاضي أبو الناسم التنوخى ، وله بأمره الَّخيرة التامة ، لما مجمعهما من

النسب في الصناعة ، قال : كان أبو جعفر من جلة الناس وعظائهم وعلمائهم ، وتقلد قضاء الأنبار ، وهيت ، والرحبة ، وطريق الفرات ، في أيام المعتمد بعد كتبة الموفق أبي أحمد ، سنة سبعين ومائتين ، وأقام يلها إلى سنة سُت عشرة وثلاثمائة ، وأضيف له إلها الأهواز وكورها السبع ، وخلفه عليها جدى أبو القاسم على بن محمد التتوخي ، في سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ، وقلده ماه الكوفة ، وماه البصرة مضافات إلى ما تقدم ذكره ، ثم رد عليه مدينة المنصور وطسوج مسكن ، وقطربل بعد فتنة ابن المعتز في سنة ست وتسعنن وماثتين ، ولم يزلُ على هذه الولايات إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأسن وضعف ، فتوصل أبو الحسن الأشناني إلى أن ولى قضاء المدينة ، فكانت له أحاديث قبيحة ، وقيل إن الناس سلموا عليه بالقباء إعاء إلى البغاء ، وكان إليه الحسية ببغداد ، فصرف في اليوم الثالث ، وأعيد

العمل إلى أبي جعفر ، فامتنع من قبوله ، فرفع يذه عن النظر فى جميع ما كان إليه ، وقال : أحب أن يكون بين الصرف والقبر فرجة ، ولا أتزل من القلنسوة إلى الحقرة ، وقال فى ذلك :

تركت القضاء لأهل القضاء وأقبلت أسمو إلى الآخره

واقبلت اسمو إلى فإن يك فخراً جليل الثناء

فقد ثلت منــه بدا فاخره وإن كان وزراً فأبعــد به

فلا خسير فى إمرة وازره فقيل له: فابذل شيئاً حتى يرد العمل إلى ابنك أبى طالب ، فقال : ما كنت لأتحملها حيّا وميتاً ، وقد خدم أبى السلطان ، وولاه الأعمال ، فان استوثق خدمته قلده ، وإن لم يرتض مذاهبه صرفه ، وهذا بفتضح ولا يخفى ، وأنشدهم :

يقولون همت بنت لقان مرة بسوء وقالت يا أبي ما الذي يحفى ؟ فقال لها ما لا يكون ، فأمسكت

عليه ولم تمدد لمنهكرة كفا وما كل مستور يغلق دونه

مصاريع أبواب ، ولو يلغت ألفا عستبر ، والصائن العرض سالم

ولا يلبث الزور المفكك أن يطفا قال : ولست أعلم ، هذا الشعر له أم تمثل به ؟ قال التنوخى : وكان أبو جعفر يقول الشعر تأدياً وتطرباً ، وما علمت أنه مدح أحداً بشيء منه ، وله قصيدة طردية مزدوجة طويلة ، وحمل الناس عنه علماً كثراً ، ومن شعره ؛

رأيت العيب يلصق بالمعالى لمن الثياب للموق الحر في الفق الثياب

لسن لم تسك مجسوسا
وقد ذكر أبو عبيدالله بن بشران في تاريخه قال :
دخل عسلى القاضى أحمد بن اسماق بن الهلول
أبو القاسم عمر بن شاذان الجوهرى فقال له : ارتفع
يا أبا حفص، فقال له بعض من حضر : هو أبو القاسم.
فأنشأ ابن الهلول يقول :
فإن تنسى الأيام كنية صاحب
قإن تنسى الأيام كنية صاحب
ولكن وأيت الدهرينسيك ما مضى

كريم فلم أنس الإخاء ولا الودا ولكن رأيت الدهرينسيك ما مضى إذا أنت لم تحدث إخاء ولاعهدا فها أنت ترى إقبال ياقوت على الجمع لا يبقى ولا ينو وليس له فيما بين ذاك حديث : تشير إلى هذا قبل أن نسوق النموذج الثاني من عمله . وهي الترجمة لمن عاصره ، وها هي ذي :

- Y -

# شيث بن ابراهيم بن محمد

ابن حيدرة ضياء الدين المعروف بابن الحالج التناوى القفطى النحوى اللغوى العروضى أبو الحسن، أحد أكابر الأدباء المعاصرين ، برع في العربية واللغة وفنون الأدب وتقدم فيها وسمع من الحافط أبي طاهر السلفى وغيره، وحدث ودرس وكان ذا هيبة ووقار ، وله مقامات معروفة، ومواقف بين يدى السلاطين والأمراء . وكانوا عترمينه ويوقرونه . ومن تصانيفه : كتاب الإشارة في تسهيل العبارة ، والمعتصر من المختصر ، وتهذيب ذهن الواعى في إصلاح من المختصر ، وتهذيب ذهن الواعى في إصلاح الرعية ، والراعى ، صنفه الملك الناصر صلاح الرعية ، والراعى ، وحز الغلاصم وافحام المخاصم وتعاليق في الفقه على مذهب الإمام مالك ، واللؤلوة المكتونة واليتيمة المصونة ، وهي قصيدة في الأسهاء المكتونة واليتيمة المصون بيئاً منها :

ونحفى في الدنيء فــــلا ترأه كما مخفى السواد على الإهاب وله في الوزير ابن الفرات : قلت لهذا الوزير قول محـــق بشنه التصح أمنا إبشاث فيد تقيلدتها ثلاثاً ثلاثاً وطللاق النات عند الثلاث وكان الأمر على ما قاله ، فان ابن الفرات قتل بعد الوزارة الثالثة في محبسه ، وله أيضاً : أقبلت الدنيا وقسد ولى العمر فما أذوق العيش إلا كالصـــــــر لله أيام الصبا إذ تعتكر لاقت لدينا لو تثوب ما يسر وله أيضاً : وبجزع من تسليمنا فسمردنا مخافة أن تُبغى يداه فببخــــلا وما ضره لو أن أجاب ببشره فنقنع بالبشر الجميل ونرحلا وله أيضاً : وحرقة أورثتها فرقسة دنفا حبران لا مهتدى إلا إلى الحزن في جسمه شغل عن قلبه وله في قلبه شغل عن سائر البدن وله أيضاً : أبعدد الثمانيين أفنيتها وخسا وسادسهما قسداتما ترجى الحياة وتسعى لها ؟ لقد كاد دينك أن بكلما وله أيضاً :

وقسد جهزت الثمانيينها

وصغت الشعر من يفهم عيرتي بألفاظ وما الإقليك والتقليب وما النهياد والأهدا وما الألغاد والأخرا وما الدقراس والمردا وما الأوخاص والأدرا وما اليعضيسد واليعقب وما الأنسكار والانكا وما الأوغــال والأوغا

ـــد والنهنيد والأهتم م والأسال والعيم د والأقراد والأكدم س والفدَّاس والأعلم ص والقراص والأثرم يد والتدمين والأرقم ث والأعسلام والأقضم د والأوغاب والأقصم

ومضى على هذا النمط إلى أن قال : جرت علما لمن يعلم ألا فاسمع لألفاظ بألفاظي لمن يفحم فقد أنبأت في شعبري فى قولى ولم أعلم وعمارضت السجستاني على المسل الذي نظم فضعفت قسوافيسه

A إلا عالم همهسم فهسذا الشعرلا يسدري الحاج سنة ثمان وتسعىن توفى أبو الحسن بن

بخسرني عا يعسلم من الاعراب ما الدهم

اجهد لنفسك إن الحرص متعبة للقلب والجسم والإبمسان بمنعسه فإن رزقسك مقسوم سترزقمه وكل خلق تراه ليس يدفعـــه فإن شككت بأن الله بقسمــه فإن ذلك باب الكفير تقرعيه

وخمسائة . وقيل : سنة تسع وتسعن وخمسائة . ومن

شعره:

وهكذا نرى ياقوت يكثر في الأكثر حنن ينقل عن مراجعه إلى حين تتسع هذه المراجع للكثير من الأخبار ، ولكنه حين تخلو لنفسه ويبتعد عن مراجعه و بجعل همه الحديث عن واقعه يقل في الأكثر . قد يكون هذا لقلة ما يقع له . ولكنا على كل حال لا نحس لياقوت وقد لاتى حياة المعاصرين كما تعودنا عن الأقدمين حيث يتميز لهم وجودهم وهم يتكلمون عن معاصرتهم . كما لا نراه يُفعل فعل الأقدمين في هذا الاستطراد الطويل الذي ارتضاه حن ينقل ولم يرتضه حن ينشيء .



# مرتفعات وذرنج لاميلي برونتي

### بقام السّي*رة صوبى عِبْ*داللر

درج المترجمون على تسمية تلك الرواية
 مرتفعات ويذرنج ولكن المقصود ليس الارتفاع
 الجغرافي ، بل السمو المعنوى ، ولذا آثرت ترجمتها
 بأعالى ويذرنج .

وُلذَت إميلي جان بروتي في سنة ١٨١٨ وتوفيت في سنة ١٨٤٨ عن شعر عاطفي متوسط الجودة في جملته ، وعن قصة واحدة كفلت لها الحلود الأدبي . وهي قصة لا أعالي ويذرنج ، التي نحن بصددها في هذا الفصل .

ومن يتصدى للكتابة عن إميلي برونتي لا يجد عيصاً من الكتابة عن شقيقتها الأديبتين اللامعتين « شارلوت برونتي » و « آن برونتي » . وعن أبهن ذي الأطوار الغريبة . فانه لا يصدق على أديب أثر البيئة والنشأة صدقه على صاحبة الأعالى .

وكان الأب قسيساً في مكان منعزل بين الأحراش في ريف إنجلترا . وهو ابن فلاح أيرلندى شبه معدم لا يعرف كيف يتهجى اسمه فيكتبه في كل مرة بصورة جديدة . و ؛ باتريك ؛ والد إميلي وأختيها هو بكر ذلك الفلاح وقد تلاه في المولد تسعة أبناء أثقلوا

كاهل والدهم . ولذا شرع (باتريك) منذ الحامسة من عمره يؤدى الحدمات الصغيرة للجيران نظير ما تيسر من الطعام أو المال . ولما كبر قليلا التحق بمصنع نسيج يدوى ، وصار يختلس في المساء سويعات يتلقى فها دروساً مجانية على يد القسيس الذي أثار اهمامه ذكاء ذلك الفلاح الصغير .

وثابر الباتريك على الدرس بذكاء مفهوم القراءة والعرفان . ودفعه إلى ذلك طموح شديد . فا أن بلغ السادسة عشرة حتى وصل في العلم إلى مرتبة أهلته لأن يكون معلماً في مدرسة الكنيسة عن كثب من مسقط رأسه . وبعد عامين أختير المتدريس في مدرسة كنيسة أكير في بلد أكبر . وظل هناك ثماني سنوات يتقرب بجميع الوسائل إلى أعيان البلدة والقساوسة وأعضاء بجميع الوسائل إلى أعيان البلدة والقساوسة وأعضاء بعلس إدارة الكنيسة إلى أن آمنوا بنبوغه وتقواه ، كبر دج العريقة ، التي يلتحق مها أبناء أعرق الأسر وأشرفها . فكان من القلائل الذين وصلوا إلى ذلك وأشرفها . فكان من القلائل الذين وصلوا إلى ذلك المستوى . فدخلها وهو في سن الحاسة والعشرين فكان أكبر الطلاب سناً . ويصفه عارفوه في تلك السن بطول المامة وقوة البنية والوسامة .

ويبدو أن وسامته المفرطة أورثته غروراً شديداً فوقر فى ذهنه أن جاله هو المراث الوحيد الذى حصل عليه من أبويه ـ وأنه رأس المال الأكبر الذى يعول عليه فى تسم أعلى المراتب فى المجتمع ـ فعزم على استغلال ذلك الأرث غير عابىء بمبادىء مهنة القس التى احرفها بعد تخرجه فى تكبردج وهو فى التاسعة والعشرين من العمر .

وكان أول منصب له فى كنيسة قرية بمقاطعة السيكس ؛ وهناك أغرى بحبه فتاة حسناء فى الثامنة عشرة ، خطبها لنفسه ثم اكتشف أنها ليست من الثراء بحبث يتمتى لمن يربط مصبره بمصبرها . فتركها طمعاً في صيد أسمن ، وعول على ألا يتزوج إلا من فتاة واسعة الثراء تفتح له أبواب المحد والرفاهة والجاه . ولا عليه بعد ذلك إن كانت فقيرة إلى الجال أو الثقافة . عسى أن يدخل بذلك في عداد طبقة السادة الذين كان آباؤه في خدمتهم .

ومرضت خطيبته السابقة حزناً وعماً . فثارت عليه حفيظة الناس في الإقليم ، فرحل إلى إقليم آخو هو «يوركشاير » ونصب شراكه في قرية بها حيث شغل منصب القسيس . ولكنه أوفي على الحامسة والثلاثين من غير أن يحقق حلمه ، فراض نفسه ، على القناعة شيئاً ما واكتفى غير صفقة أتيحت له . وهكذا تزوج من هماريا برانويل » وهي يومثذ في الثلاثين من عمرها ، ضعيلة الجسم ، ضعيفة البنية ، عاطلة من الجال ، إيرادها أضعافاً مضاعفة على ما نعهده اليوم من قيمة للجنيات الحمسين . ولعل هذه القيمة تصل بقوتها الشرائية اليوم الأرومات العريقة ، والألقاب المرموقة الأشراف ذوى الأرومات العريقة ، والألقاب المرموقة فهي سليلة أسرة لها مكانها بين أسر الطبقة الوسطى .

وقد تم الزواج في سنة ١٨١٧ . وانتقل الزوجان بعد فترة وجنزة إلى بقعة محفوفة بالأحراش عهد إلى

اباتریك برونتی و برئاسة كنیستها ، وهذه البقعة هی قریة و هاورث و بمرثب قدره ۲۰۰ جنیه سنویا ، وفی هذا البیت المنعزل عن الفریة فوق ربوة تطل علی الأحراش أنجب الزوجان خمس بنات وغلام ، تعاقبت ولادتهم علی مدی ستة أعوام .

وفي سنة ١٨٢١ ، بعد تسع سنوات من الزواج ماتت الزوجة «ماريا » بالسرطان ، فأقدم شقيقها البزابث ، لترعى ستة الأيتام . وكانت كبراهن « ماريا » في السابعة من عمرها . وصغراهن « آن » لم تتم عامها الأول . وراودته نفسه أن ينزوج من امرأة ثرية تكبره في السن،ترك لها زوجها الأول ضياعاً وأموالا , فامتنعت عليه , فأقدم على خطبة عانس موسرة ولم بجد عندها قبولاً . فطوى صفحة الزواج، واعتزل الناس مع أطفاله وأخت زوجته، في بيت لم يزل قائمًا إلى اليوم فوق ربوة تستقر تحت أقدامها أبنية القرية . وأمام الدار ومن خلفها حديقة الكنيسة . وعلى جانبهما مقابر الموتى . ولا شك أن ذلك المكان القابض للتفسّ له أثره فى الناشئين الصغار . يبد أن تأثرهم بغرابة أطوار أبيهم كان أشد عليهم من وحشة المقابر والأحراش . فقد كان الرجل شحيحاً في الإنفاق، يخاف الحريق خوفاً مسرفًا، لو أن عالمًا نفسيًا حلله لوجد فيه ـــ أكبر الظن ـــ دليلا على عقلمة إثم مكبوتة منذ الصبا . . . وقد دفعه ذلك إلى تحريم استخدام الأبسطة فى البيت . والجو فى تلك المنطقة يارد رطب . فكان الصغار يرتجفون من البرد معظم السنة .

وخشية الحريق أيضاً حرم عليهم استخدام الستائر، فكانت مناظر الأحراش المتجهمة والمقابر لا تغيب عن عيون الصغار وهم داخل البيت الذى كانت أرض غرفه من الحجارة، فكل شيء في الداخل والحارج يوحى بالجهامة والصلابة والقسوة. وما من شيء يوحى بأمل في اللن أو الدعة.

وما ظنك بأب يقضى جل وقته فى حجرة مكتبه عازفاً عن الحديث إلى صغاره فإذا حان وقت الطعام تناوله عفرده . فاجتمعت الوحشة المعنوية إلى الوحشة المادية على تلك الدار وساكنها اليتامى الصغار .

وَكَأَنَّمَا كَانَ ﴿ بَاتَّرِيكَ بِرُونَتِي ﴾ محقد على الأيام لأنها وقفت بمطامعه عند هذا الحد المتواضع فى درجات المحتمع . فكان يتجنب الاختلاط برعيته من القلاحين إلا لضرورة تلزمه بها وظيفته الدينية . أما بناته فلا يسمح لهن بمخالطة أسر أهل القرية الفقراء محال من الأحوال . فضربت على الصغيرات العزلة مع خالتهن وخادمين مسنتين، وسامهن أبوهن التقشف الشديد حتى أن خالتهن حن اشترت لهن من دخلها الخاص أحذية جميلة ملونة ثار سخطه فألقى بتلك الأحذية إلى نبران المدفأة . ولما اشترت تلك الحالة بساطاً صغيراً لحجرة الجلوس دسه في نار المدفأة أيضاً، ووقف يرقبه إلى أن صار رماداً ! وعند ما كبرت الفتيات قليلا أتى الأب منشار استأصل به ظهور الكراسي في حجرة جلوسهن حَى لا مجلسن مسترخيات . فهو لا محب لبناته أن يستمتعن تما أبتِه الأيام عليه في طفولته العجفاء . وزاد قسوة وشذُّوذاً عند ما طبع على نفقته ديوان شعر وقصة طويلة، فلم يظفر يشيء من الذيوع أو التقدير , ونفض يديه - مضطراً - من جاه الأدب، كما نفض يديه من قبل - يائساً - من جاه المال عن طريق المصاهرة.

وماتت اثنتان من الفتيات وهن فى نعومة الطفولة . وكتب للثلاث الباقيات أن يكن أشهر ثلاث شقيقات عرفهن التاريخ، وأن تموت ثلاثتهن بالسل بعد أن نقشن أسهاءهن فى صفحة الأدب العالمي الحالمد .

وكانت وشارلوت؛ أسبق الثلاثة إلى الشهرة بقصها المعروفة وجين إير، فلما نشرت وإميلي، روايتها العظيمة وأعالى ويذرنج، ارتكب النقاد خطأ جسيا في تقديرها إذا اعتبروها عملا قصصياً هابطاً ورجحوا أنها من تأليف الشفيقة وشارلوت، وأنها عمل

سابق على كتابة البحين إبرا ، ينقصه النضوج في الفهم والأسلوب . ثم أثبت التاريخ غفلة النقاد بعد وفاتها وأدرك الناس أن الأعالى ويذرنج اللي أبدعتها المعلى يرونني الأرق في المرتبة الفنية من قصة أبحتها الشارلوت التي رفعها النقاد جميعاً في عصرها إلى القمة .

والحق أن الكتابة كانت المتنفس الوحيد لما في صدور الفتيات الثلاث من عواطف جياشة، وحساسية مرهفة في تلك العزلة المضنية المستمة . وكانت الميلي الكثرهن شموخاً بأنفها، واعتداداً بشخصيها، حتى كانت أشبه في خلائقها وقوامها ومشيها واستقلال رأبها بالرجال . بل كانت أشبه بالرجال من شقيقها الأوحد فهى تهمل ثيابها ومظهرها . وتكثر من التجوال وحدها بين الأحراش عملي واسعة ، وهي تصفر لكلها الفسخم بين الأحراش عملي واسعة ، وهي تصفر لكلها الفسخم كما يفعل الغلمان . ولهجتها في الكلام حاسمة . ولا ترجع عن أمر اعترمته ، ولا تعرف التسامح مع نفسها ولا عن أمر اعترمته ، ولا تعرف التسامح مع نفسها ولا مع الناس . تقية مصلية . عضي اليوم واليومان لا تكلم أحداً من أهل الدار . ولا تطبق أحاديث المحاملات السطحية في المناسبات الاجتماعية . وتجمع على العموم في سهاياها وسهاها بين الحجل والترفع .

وكان ترفعها يبدو فى تصديها لأشق الأعمال . فالكبرياء فى نظرها فرع عن المسئولية، والتشدد فى أداء الواجب . وتأبى أن تستسلم للمرض أو أن يفحصها طبيب . ولذا ظلت تكتب وتعمل فى البيت وتحيك الثياب إلى أن صرعها المرض الصرعة الأخيرة .

ولم تحب المهلى عدياة التدريس ولا تربية الأطفال وكان الأخوات قد اضطررن لاتخاذ هاتين المهنتين بسبب شح والدهن . ولكنها كانت أحب أخواتها إلى أبها في حدود ما يظهره ذلك الأب من الحب . ولعله كان بحس في أعماقه بأنها الرجل الحقيقي في ذلك البيت من بعده .

ونلمس رجولة الطبع والتكوين في طريقة تصويرها لشخصية البطل في رائعتها وأعالى ويذرنج . . فالبطل فيها خشن الطباع ، وعر الحلق ، محتدم العواطف يأخذ حقه في الحب عنوة ، ومخاطب محبوبته بسلطان ، مع أنه ربيب نعمة أبها . فكأن هذا البطل مخشونته غير المألوفة هو الصورة الداخلية والإميلي بروثتي ، المؤلفة كما كانت تتمنى لنفسها أن تخلق !

ولأنها صدرت فى تصوير بطلها عن ينبوع حقيقتها الحاصة، جاءت شخصية هذا البطل حية جياشة بكل ما فى المخلوقات الطبيعية ذات الإصالة من انفعالات جامحة ، وتناقض ظاهرى يقابله توافق باطنى .

ولأنها كانت تعبر بجو القصة الموحش المضطرم بالعواطف عن عالمها النفسى المكبوح جاءت القصة فذة في بناتها، لا تشبه القوالب القصصية المعهودة . ولا عجب في ذلك؛ لأنها لم تكتبها احتذاء بقواعد أو نماذج أدبية بل تعبيراً عن وجودها الحاص الذي عجزت عن تحقيق كوامنه في عالم الواقع .

فالأحرى أن نقول إن الم إميلى برونتى النجب تلك القصة . وأن الأعالى ويذرنج اليست عملا أدبياً فى المقام الأول الله بل هى قبل كل شيء المولود الحملت به الميلى برونتى التيجة لقاح قذ بين واقع تكوينها النفسى وواقع الظروف التي حالت بينها وبين أن تعيش حياتها التي تمليها عليها حقيقها الباطنية . الفجو الأعالى ويذرنج الوحواديها هو العالم التعويضي الذي عاشت فيه المميلي المتقمصة شخصية البطل . وهو ما لم تستطع فيه المميلي المتقبقة المقروضة عليهن .

إن وأعالى ويذرنج ، من أبرز القصص فى العالم لا لأنها أجمل القصص وأجودها؛ بل لأنها نمط وحدها، وثمرة فريدة ليس لها شبيه ، ولهذه الأصالة كانت قيمةً ا أعظم من عشرات القصص التي تفوقها في جال الأداء والتكوين القني ؛ فالصدق القني والتقسى الذي

أخرج هذه القصة من قلب كاتبتها كاليثبوع الدافق هو الذي يميزها من جميعالأعمال التي اكتملت لها براعة الصناعة . وهكذا بمثاز المولود الحي، وأن لم تتناسق ملاحه على أجمل الدي وأمهاها .

ونوجز ﴿ أَعَالَى وَيَذَرَنَّجَ ﴾ في هذا النطاق المحدود ... وهي على لسان رجل يدعى « لوكوود »، استأجر لأسباب صحية بيتاً في الأحراش، يتوسط ضيعة ،جرانج، الَّني عَلَكُهَا هِي وَضِيعَةً ﴿ أَعَالَى وَيِذَرِنْجِ ﴾ القريبة منها شخص واحد هو مستر ؛ هيئكليف؛ . ووجد مستر « لوقوود » من واجبه أن يزور صاحب الدار في مسكنه ﴿ بِأَعَالَى وَيَذُرْنَجِ ﴾ وهو يتنزه على قدميه ، فاستقبله « هيثكليف » بفظاظة، وترك كلابه الشرسة تنال منه وتمزق ثبابه غبر مبال بصراخ « لوكوود » واستغاثته ؛ بل أن خادمه أيضاً النزم خطة سيده فلم يتحرك لنجدة الضيف . والله وحده يعلم ما كان سيحدث لمستر « لوكوود » لولا أن خفت الطاهية « زيلا » بمغرفتها الكبرة فضربت الكلاب وبهرتها . ولم يزد 1 هيئكليف ٤ بعد ذلك في إظهار مودته على تقديم كأس من النبيد للضيف من غير بشاشة أو ترحيب . ودار الحديث . بينهما عن ملاءمة جو المنطقة للناقهين . ولفت نظر « لوكوود » أن « هيئكليف » واسغ الاطلاع . وأحس وراء خشونته سرأ آئى على نفسه أن يستجليه . وعلى هذه النية كرر الزيارة في اليوم الثاني، فوجد الجو في البيت هذه المرة أدعى للغرابة. فهناك شابة حسناء لم يكن يتصور وجودها في ذلك الركن منالريف، اكتشف أنها أرملة ابن ﴿ هيئكليف ﴾ , وهناك شاب يعمل في الفلاحة اسمه و ايرنشو ۽ کان و هيئکليف ۽ حريصاً على القول بأنه لیس من ذوی قرابته . ورآه یعامله مخشونة . فزاد السر في نظر ﴿ لُوكُوود ﴾ تعقيداً ونحموضاً .

وبلغ من سوء الطقس أن الشاب ؛ ايرنشو ؛ رضى أن يصحب مسر ؛ لوكوود ؛ فى عودته إلى داره لشدة الظلام، ووعورة الطريق . ولكن ذلك لم يعصم «لوكوود» من الانزلاق على مدى خطوات، فنزف الدم من أنفه . ولولا أن أدركته الطاهية « زيلا » لمات حيث وقع ، وأهل البيت بقهقهون ولا عدون إليه يداً بالعون . وصبت « زيلا » على رأسه الماء البارد ، ثم وجد نفسه مضطراً لقبول ضيافة « هيثكليف » رغم جلافته هو وآل بيته .

وإلى غرفة غبر مستعملة صعدت به ﴿ زَيْلًا ﴾ وهي تحثه على إخفاء ضوء الشمعة ؛ لأن سيدها إلا يسمح الأحد بدعول هذه الغرقة منذ سنين . ولما أغلقت عليه الباب شرع يتفقد المكان، فإذا مقعد، وخزانة ملابس، وخزانة أخرى كبيرة من خشب البلوط بداخلها فراش وفي سقفها مربعات تشبه نوافذ العربات . فأوى إلى الفراش يعد أن أغلق باب الخزانة خلفه . وما أن دب النعاس إلى أجفانه حتى رأى أشباحاً تهز نافذة الحزانة وتطرق رْجِاجِها، وتِطلب منه وهي تَنْ أَنْ يَفْتَحَ لِهَا كَي تَلْحُلُ ا وهب ۽ لوکوود،، مذعوراً . فاذا بصف الکتب الذي محتل حافة النافذة يتحرك . فأطلق صرخة ثاقبة سمع على أَثْرُهَا صُوتُ خطواتُ تَقْتُرُبُ ، وَانْفَتَحَ البَّابِ بِعَنْفُ و دخل ۾ هيڻکليف ۽ وفي بده شمعة . وقد حاکي بياض وجهه وجوه الموتى،وارتسم الفزع على قسماته . وجعل يستفسر ( لۈكۈود ) . و ( لوكوود ) مجمع ثبايه المبعثرة وهو يسب ويلعن ءكى يغادر تلك الحجرة المسكونة بالعفاريت . وما أن أدرك «هيثكليف» من كلمإته المتناثرة ما حدث حتى طفرت من عينه دمعة، وتوجه إلى الفراش داخل الخزانة وعالج النافذة حتى فتحها وإنفجر باكياً بغير احتجاز ، وهو يردد بين شهقاته :

ــ ادخلي ! ادخلي يا حبيبي كاتي .

وفى الدار التى استأجرها «لوكوود» فى ضيعة «الجرانج» لزم الفراش محموماً بضعة أيام على أثر تلك الرؤيا الفظيعة ، وسهرت على راحته وعلاجه مسز « دين » مدبرة الدار . وفى تلك الساعات الطوال راح يلاحقها بالأسئلة عما تخفيه « أعالى ويذرنج » من عجائب تلك الأسرار . وأسعده أن يعلم منها أنها عاشت فى جو

و الأعالى ، ما يزيد على ثمانية عشر عاماً . وأنها أوثق
 مصدر لرواية تلك القصة من جميع أطرافها .

وبدأت مسز «دين» تقص عليه تاريخ «هيثكليف» الحافل بالأسرار . فهو ليس وارث تلك الثروة التي تضم ضيعتى ﴿ الجرانج والأعالى ﴿ . و إنما هو طفل لقيط أحضره ذات ليلة ماطرة رب ضيعة « الأعالى » السيد التبيل مستر ﴿ إيرنشو ﴾ الكبير . وكان للسيد ابن يضارعه في السن، نشأ سكراً عربيداً، منحل الأخلاق، قاسي الفؤاد , وكانت له أيضاً ابنة وحيدة أصغر من « هیئکلیف » بثلاث سنوات اسمها « کاتراین » ويدللونها باسم «كاثى ۽ . جميلة جذابة ، جياشة العواطف تعشق التجولُ بِين الأحراش وقد نشأ الأطفال الثلاثة معاً . ولكن الابن المدلل ﴿ هندلى ٤ كان يبغض « هیٹکلیف » ویسومه العذاب ویذکره دواماً بوضعه الزرى . في حن كانت ﴿ كَاثْرَايِنَ ﴾ تحب الفتى اليتم ولا تكاد تفارقه لحظة . وكان السيد يعطف على ربيبه ويفيض عليه من حبه ، ولا يتردد في إنزال العقاب الصارم بابنه ؛ هندلى ؛ كلما شعر أنه يؤذى الطفل المسكينُ . فلا عجب أن تنمو على الأيام عداوة عميقة بين ﴿ هَنْلُنَّ ﴾ و ﴿ هَيْتُكُلِّيفَ ﴾ ..قأرسله أبوه إلى لندن ليُّم تعليمه ويبعده عن الدار . فقضى فى تلك الغيبة أربع سنوات، ولم يعد إلى «الأعالي» إلا حييًا جاءه نعي والله . عاد ومعه سيدة جميلة شقراء، تزوجها في غربته خلسة ولا يعلم أحد عن منشئها شيئاً . ووجد أخته ﴿ كَاتْرَابِنِ ﴾ و ﴿ هِيثُكُليف ﴾ على أتم مودة ووفاق، فصب جام حقده وغضيه علمهما معاً ، وأنزل « هيئكليف » منزلة الخدم وحرم عليه ملازمة أخته ،

وَفِى تَلْكُ الْفَتَرَةَ ظَهْرَ فِي الْأَفْقَ ﴿ إِنَّجَارَ لَيْنَتُونَ ﴾ الشاب وريث ضيعة والجرائج» . وهو فتى جميل رقيق، عريق المحتد، سليل عز تالله، ذو ثقافة متعددة الجوانب . فهو نقيض ﴿ هيثكليف ﴾ شكلا وموضوعاً ، ولم يكن ﴿ هيثكليف ﴾ في ثلك الأيام يفارق الأحراش حتى ﴿

اكتسب سحنة المتوحشين، فوق الذي يجرى فى ملامحه من شبه بالغجر الرحل المتأبدين .

وجعل « إتجار » وشقيقته البارعة الجمال « إيز ابيلا » خيطان « كاتر اين » بالرعاية ويلزمان جانبها أكثر الأوقات ، الأمر الذي أنخط ، هيتكليف ، وأثار لواعج طبيعته الوحشية ، فالغيرة هي أشرس العواطف . تخرج اللمث عن دمائته . فلا عجب أن تدفع بذي الشراسة إلى التوحش الذي ليس له حد .

وتستطر د مسز « دین ۱ - مدبرة الضیعة فی روایة نلك الأحداث علی مسامع مستر ۱ لوكوود ۱ أنها كانت مدبرة الأعالی ۱ فی تلك المدة ، وموضع سر ۱ كاتراین ۱ وفی ذات یوم باحت لها - وهی لا تشعر یوجود ۱ هیئكلیف ۱ فی مكان مظلم من الحجرة - آنها تعتر م الزواج من ۱ ادجار ۱ الذی تمیل إلیه لدماثته وجاله وغناه وتعلقه الشدید بها ، وان كان قلبها بهم ۱ بیشكلیف ۱ هیام عبادة ، فلو كان علی شیء من التراء لتزوجته دون مراء . وما أن سمع « هیئكلیف ۱ فی مكنه المظلم تلك مراء . وما أن سمع « هیئكلیف ۱ فی مكنه المظلم تلك الكلهات حتی انفلت هاربا الی العراء . فذعرت علی وجهها طول اللیل عثا عنه تحت وابل المطر فلم علی وقع له علی آثر ،

ولزمت (كاتراين) الفراش شهرين طويلين آلمدى تحت وطأة الحمى باسم «هيثكليف» ولما أبلت من مرضها بدا للجميع أن الفجيعة زالت بزوال الحمى وأنها تخلصت من سلطان «هيثكليف» عليها ، وأقبلت على « ادجار « بكل قلبها ، فلما استردت عافيتها عقد زواجهما، وكانت أمها قد ماتت بعد موت الأب بقليل.

وانصرف أخوها « هندل » إلى الإفراط فى الخمر بعد أن ماتت زوجته بداء السل ، بعد أن وضعت وليدهما « هيرتون ايرتشو » الذي يقيم اليوم فى المرتفعات عاملا من عمال الزراعة . وكم من مرة دفعت الحمر « هندلى » إلى محاولة قتل وليده، مما حفز مسر « دين »

أن تكفله وتحميه منه، فشب جاهلا كأبناء الفلاحين، لم يظفر بتربية تليق بنسبه . ولا سيا أن مسز « دين » اضطرت لملازمة « كاتراين » عند ما انتقلت إلى « الجرانج » مع زوجها فتركت الطفل وهي كارهة .

وعاشت 1 كاتراين » في سعادة غامرة ، بين زوجها الذي يعبدها ، وأخته ، ولم تعد تذكر اسم « هيثكليف » على لسانها إلى أن كانت مسز « دين » في الحديقة ذات مساء تجمع الفاكهة ، وإذا بصوت من خلفها يناديها ، فلها إلتفتت وجدت أمامها « هيثكليف » وقد غدا رجلا عميق الصوت ، أجش النبرات ، طويل القامة ، أسمر الوجه أسود اللحة ، يرتدى ثياباً قائمة . وقد غارت وجنتاه . ولم يبدد الوقت بل قال باقتضاب :

#### ــ مجب أن أراها!

ولم يثنه عن عزمه تهديد أو وعيد، بل أقسم لها أن يقتحم الدار إن لم تتكفل بإبلاغ نياً حضوره إلى «كاتراين» . وكانت مع زوجها على مائدة الشاى فى جو من السعادة والصفاء . ولكن ما أن هست لها بالنباً حتى إنبرت تجرى كالمجنونة نحوه، فتلقفها بين ذراعيه، ونسيت فى ضهاته نفسها وزوجها وكل ما فى الحياة !

وما كان ( إدجار ) لبرضي عن وجود هذا الوضيع الذي يعتبره من قبيل الحدم والأتباع . ولكن «هيثكليف» أبدى من الضراوة ما أذهل الجميع وأقسم ( لكاتراين ) لينتزعن حياة زوجها إذا حال بينه وبين رويتها .

ولا يعلم أحد. كيف استطاع «هيثكليف» أن بجمع تلك الأموال الطائلة التي عاد بها وقد أغرق ضيعة «الأعالى » في الديون التي تورط قبها «هندلى » لينفقها في الحمر والانحلال . وفي «أعالى ويلرنج» أقام «هيثكليف» سيداً ، وهو الذي فارق الدار خادماً منبوذاً آبقاً منذ سنوات قلائل . وجعل يعقد الأواصر بينه وبين الصغير «هيرتون ايرنشو» ليكون وسيلته فيا بعد للانتقام من أبيه . وما لبث ؛ هندلى ؛ أن مات ضحية مباذله : فآ لت ، أعالى ويذرنج ؛ وأحراشها إلى «هيثكليف ملكاً خالصاً بكل ما فيها ومن فيها . . . وفي المقدمة ، همر تون ايرنشو ؛ الصغر .

ولم يكف الهيثكليف الطول الوقت عن الجومان حول المكاتراين المغير عالى عنق زوجها . فقد كانت المكاتراين المفرب بعواطف زوجها عرض الحائط وتلازم الهيثكليف المكرمة الظل افائلهي الأمر بأن صار كفرد من الأسرة يأتي ويروح في أي وقت يشاء بغير كلفة . ولكن هذه الألفة لم تصلح ما بين الدجار، والمناثة والغلظة أو الأناقة والفظاظة أو الوسامة وتنافر القسمات أو العراقة والصعلكة .

ومع هذا كان و لميثكليف و تأثير مضاد على فرد آخر من آل و ليتون و . هو أخت مستر و ادجار و الناعمة والبارعة الجال والساذجة القلب . فقد على قلما بهذا الشاب القوى الأسمر الحشن الطباع . وصارت و ايز ابيلا و تحاول الاستثنار بمجلس و هيئكليف و كلم حضر إلى الدار و و تكاد تصطدم علائية و بكاتر اين و . فطار قلب و هيئكليف و فرحاً مهذا الحب إذ وجد فيه طريقاً ممهدة للانتقام الفضيع من أخمها المترفع و ادجار و .

وكان الطبيب يشدد في عدم تعريض الكاتراين البعد مرضها الأول للإثارة أو الكدر . فكان زوجها يسلم لها بكل ما تهفو نفسها إليه . ولذا كان محتمل زيارات الميثكليف الملتواصلة على مضض خوفاً عليها من النكسة .

واستغل « هیئکلیف » الموقف أسوأ استغلال کی بقوض سعادة من حرموه من حبیبة قلبه ، و ثارت لذلك مشادة حادة بینه و پن « ادجار »؛ فكاد « هیئكلیف » بفتله لولا أن خف الحدم لإنقاذه ، وطرده « إدجار » من داره طردا أبديا ، فأصببت « كاتراين » بنوبة من التشنجات أسلمها لمرض طويل ، كاد بسلمها إلى الموت ،

ومن «أعالى ويذرنج » راح « هيثكليف » ينصب شباكه « لإيز ابيلا » الملطة فى هواه، ويلقاها خلسة . وكم من مرة حاول «إدجار » و « كاتر اين » أن يردعا « إيز ابيلا » . ولكنها أعارتهما أذناً صهاء، وتسللت تحت جنح الظلام هاربة معه إلى حيث لا يعلم أحد . وانقطعت أخبارها شهرين قضتهما « كاتر اين » فى مرض وبيل وصفه الأطباء بأنه « صدمة مخية » . وقام « إدجار » على تمريضها بحب وإخلاص شديدين . وكان فرحه طاغباً حين بشره الأطباء بأنها تجاوزت مرحلة الخطر .

وكانت • كاتراين • حاملا قبل مرضها . فلم تسترد عافيتها بعد زوال الخطر عنها . وكان الشرود ينتابها بين الحين والحين فتبدو مسلوبة اللب حائرة النظرات خاثرة النفس .

وذات يوم وصلت إلى مسز ودين ورسالة من واليا اليلا وتخبرها أنها عادت مع زوجها وهيثكليف والى ويلرنج ورانها كانت تتمنى أن تزور كاتراين وقد سمعت بمرضها لولا خوفها من أخبها وفي هذه الرسالة أظهرت بوضوح ما تلقاه على يدزوجها من فظاظة في المعاملة لم تكن تخطر لها ببال، حتى لنشك في أنه من بني الإنسان ورجت المربية العجوز مسز ودين وأن تخف لزيارتها في والأعالى ، ولا سيا أنها أرسلت فيا سبق إلى أخبها فلم تسمح نفسه بالرد عليها أو الصفح عنها و

وذهبت مسز «دین» إلى «الأعالى» لتجد «هیئكلیف» یعامل «إیزابیلا» معاملة الحدم . وقد تبدلت حالها أسوأ تبدل . وصارت أشبه بأمة رقیقة فی ملك بین ذلك الزوج الشرس، یركلها فتلعق حذاءه وتلتمس رضاه فی تزلف بدل علی اختلاط البغض بالحب فی قلبها . ولم بهتم و هیئكلیف » حین رآئی إلا بالسوال المتلهف عن «كاتراین» وحالتها الصحیة بالسوال المتلهف عن «كاتراین» وحالتها الصحیة وأسباب مرضها وظروفه . وصرخ أمام زوجته مقسها أن یراها ولو علی جثة زوجها . وتوعد من یقف فی

طريقه بالويل والنبور . فقالت له مسر ددين ، إن حالبها الصحية لا تتحمل الهزات العصبية العنيفة . فربما قضت زيارته عليها . فأجابها أن كل من فى الوجود أهون من الهباء عند ، كاترأين ، متى رأته بين يديها ، فروياه هى أكسير الشفاء الوحيد لمن تعبده ويعبدها ! وعارضته مسر ، دين ، خسن مرة . ولكنه

أكرهها على حمل رسالة منه إلى و كاتراين ، وما أن وقعت عيناها على التوقيع وهي مضطجعة على فراش المرض حتى ضمت الحطاب إلى صدرها بلهفة ونظرت إلى مسز و دين ، في توسل . وسمعنا وقع خطوات تقرب من الحجرة ثم فتح الباب، و دخل و هيئكليف ، فقطع المسافة إلى الفراش في خطوتين ، وتلقف و كاتراين ، بين ذراعيه وضمها إلى صدره وراح يناجها ويقبلها في كل موضع اتفق له أن بجده معرضاً لشفتيه . وبادلته في كل موضع اتفق له أن بجده معرضاً لشفتيه . وبادلته على ما جره علها من ويلات وتنفره أنها راحلة عن على ما جره علها من ويلات وتنفره أنها راحلة عن الدنيا في مدى أيام معلودات ، فكيف عساه يطيق الحياة بدونها .

وبلغت من الاضطراب واليأس غاية المدى ، فرفضت أن تفلته من بين أحضابها حتى بعد أن سمع صوت قدوم زوجها عائداً من رحلته . وكان لا بده فيتكليف ، أن ينصرف وإلا وقعت كارثة ، واقترفت جريمة تسيل فيها الدماء . ولولا أن مسر « دين » انتزعته بالقوة من بين أحضان « كاتراين » في آخر وقت لوقع الخطور : ثم دفعت به إلى الباب الآخر للدار ، فخرج وهو يتوعد بالعودة عجرد أن يبارح « ادجار » الدار .

وقبيل منتصف تلك الليلة ولدت وكاتراين الصغيرة التي تعيش الآن في وأعالى ويدرنج ، ولدت في الشهر السابع من الحمل بها . ويعد ساعتين من مولدها ماتت وكاتراين الأم من غير أن تفيق من إعمائها أو تشعر بأمها غدت أما . وكان مصاب وإدجار ، في موتها فادحاً لا مبيل إلى وصفه .

وذات يوم هربت الإزابيلا ، أخت (إدجار ) من قسوة زوجها الميثكليف ، الذي أسرف في اضطهاده لها بعد موت اكاتراين ، وظلت عشر سنوات متوارية عن الأنظار ، ثم بعثت إلى أخيها تطلب منه الحضور لأنها على فراش الموت . وذهب الإدجار ، إليها وقضى معها أياماً ثم عاد بابنها المينتون ، وهو فتى ضعيف هش . وكانت اكاتراين ، الصغيرة تكره بستة أشهر ولكنها كانت في أوج صحبها ، وكانت فرحبها به لا توصف ؛ لأنه آنس وحدتها . وكم حاولت أن تغريه باللعب معها ، ولكنه كان يفضل النوم على كل شيء .

وتما إلى علم ۽ هيڻکليف ۽ أمر وجود ابنه في ضيعة و الجرانج ، عند خاله . فأرسل من يحضره إلى و الأعالى ، وإلا جاء بنفسه ليأخذه . ولم يكن أمام ﴿ إدجار ﴾ إلا أن يسلمه لرسل أبيه مع أن ۽ ايزابيلا ۽ أوصته على فراش الموت ألا يدع الفتى لأبيه مهما حدث . وماذا كان و ادجار ، مستطيعاً وقد هدد ، هيئكليف ، بالقضاء على كل من محرمه من ابته . وما كان حبه لابنه هو الدافع له على ذلك الإصرار ، بل رغبته في مواصلة الانتقام من ﴿ إِدْجَارُ ﴾ فقد طفق يعامله عنتهي الشراسة . وفي الوقت نفسه هيأ الجو كي يتعلق ( بكاتراين ، الصغيرة ليجعل من ذلك سبيلا إلى إزعاج ﴿ إدجار ﴾ . وقد تم له ما أراد حين صارت الفتاة في الرابعة عشر صورة مصغرة جميلة من والدُّنها الراحلة، حنَّ التقت بابن عمَّما ﴿ لَيْنُتُونَ ﴾ وراحت تتودد إليه ، ووالده مهدده بالضرب المرح كي يستمر في التقريب إليها رغم هزاله الذييز هده في كلّ طبيات الدنيا .

ومرض ﴿ إِدَجَارُ ﴾ فلزم الفراش وحَلَّرُ ابنته من الذهاب في تزهاتها إلى ﴿ أَعَالَى وَيَلَّرِنْجَ ﴾ فرضخت الفتاة لأمر أبيها ، ولكن حيها لابن عمها غلبها على أمرها فكانت تراسله خلسة عن طريق أحد الأتباع ، وفي بعض رسائل ﴿ لينتون ﴾ إليها أخبرها أنه طريح الفراش فجعلت الفتاة تتوسل إلى مسر و دين و كي تصحبها إلى هناك في غفلة من أبها . وكان هذا هو الكين الذي أعده و هيئكليف و بعناية . فما أن وصلتا إلى و أعالى ويذرنج و حتى حبس مسز و دين و في حجرة قضت فها أربعة أيام لا تعرف من أمر و كاتراين و الصغيرة شيئاً ، حتى إذ أفرج عنها وجدت سيدتها الشابة وقد عقد زواجها على ولينتون و يملى عليها إرادته بإيعاز من أبيه وهي كالعصفور الضعيف ، بين محالب ذلك العقاب الكاسر و هيئكليف و ، وأرسل إلى أبها يتذره أنه احتجز الفتاة لأنها صارت زوجة شرعية لابنه . ولا سبيل لأبها عليها بعد اليوم .

وكانت هذه الطعنة هي القاضية على الدجار ا فساءت صحته، واستدعى المحامين ليعيدوا إليه ابنته فلم بجدوا إلى ذلك سبيلا . وبعد أيام استطاعت «كاتراين» أن تتسلل في الفجر وتحضر إلى الجرانج» لترى والدها قبل أن يلفظ أنفاسه الأخرة .

ولم تمنع رهبة الموت (هيئكليف ) أن يأتي بنفسه ويأمر (كاتراين) بالعودة إلى (أعالى ويذرنج) . وأمر مسز (دين) أن تبقى في (الجرانج) فلم تجد بدأ من طاعته . وخفف من وقع الحياة على (كاتراين) أنها لم تزل تحب (لينتون) ولكن صحة المسكين تدهورت إلى أن مات ، فنجا من عذاب الحياة مع أبيه القاسى .

ولبثت «كاتراين » حزينة على « لينتون » منطوية على نفسها تجتر آلامها , وهذه هي الحالة التي وجدها عليها « لوكوود » حين زار « أعالى ويذرنج » .

وتحسنت صحة «لوكوود» فرحل عن المنطقة وبعد فترة طويلة عاد ليسوى حساب الأجرة وينهى عقده مع «هيئكليف» . فما أن وصل إلى «أعالى ويذرنج» حتى رأى باب الحديقة مفتوحاً على خلاف العادة . وكذلك كان أيضاً باب المطبخ . ولمح في الشرفة شابة يتناجيان في حنان وحب ، وقد خيم على المكان

صمت جميل هادئ . وبعد لحظة رأى مسر ددين » أمامه فرحبت به أيما ترحيب . ومن فمها عرف تتمة القصة .

لقد تغيرت حال «هيثكليف » بعد وفاة أعدائه وابته، وصار يقضى وقته متجولا بين الأحراش، يناجى روح «كاتراين» التي يؤمن أنها هائمة هناك لا يقر لها قرار إلى أن تجتمع به ، وذات يوم وجدوه ميتاً هناك . فخلا الجو «لكاتراين» الصغيرة و «هندلى ايرنشو» الذي كان يكن لها حباً لاعجاً . فاستطاع أن يخرجها من أحزانها ويشعل في قلبها جذوة الحب، وتزوج منها ودعيت مسز «دين» للإشراف على «أعالى وينرتج» فطردت كل من كان يستخدمهم «هيثكليف» من الأوباش الأجلاف . وعاد الهدوء والحب يرفرفان على البيت الهانيء السعيد .

ومن هذه الحلاصة الموجزة نرى ملامح ما أسلفناه من وصف أسلوب الرواية وتكوين شخوصها وجو أحداثها , فالإطار الذى تقع فيه الأحداث هو إقليم الأحراش الذى يذكر محال البداوة، وينأى بنا عن طراوة الحضارة وتهذيها ، وترسمها للحدود وخضوعها للمهج والتخطيط .

والشخوص التي تعيش في تلك الأحراش أقرب إلى خلائق الأوابد . فهم أناس تمترج في طباعهم امتراجاً غير متساوق صفات الضراوة العاتية التي تكاد تخمد أنفاس الرقة والحنان . ولكن في مواقف الأزمات يصطرع هذان الضدان كما تصطرع عناصر الطبيعة في ثورات البراكين ، ويظهر الحنان الدافق والحب العميق مطاولا عواطف القسوة والحقد والجفاء والأنانية .

ولعل المواضع التي سننتقيها من مواقف تلك القصة التي قيل عنها إنها أغرب قصة حب انتجها قلم إنسان ، تبرز تلك السمات الفنية والنفسية :

• تحول « هيئكليف » إلى أرملة ابنه التي كانت تطالع كتاباً أمام النار وصاح بها :

- أنت يا من لا تساوين شيئاً ! هأنذا أراك عدت إلى ألاعيبك ! إن الجميع هنا يكسبون لقمتهم بما يودونه من أعمال . أما أنت فتعيشين عالة على إحسانى ! ضعى هذه القذارة من يدك، وانحتى عن شيء تؤدينه . فلا بدلك من أن تؤدي لى شيئاً مقابل ما رزئت به من بلاء وجودك دائماً أمام نظرى ! أسمعت أيتها الملعونة ؟

سأضع قذارتى كما شئت . لأنك قادر على
 إكراهي إن أبيت !

وطوت السيدة الشابة كتابها ، وألقت به إلى مقعد واستطردت :

ولكنى لن أقوم بأى عمل ولو بريت لسانك
 بالشتائم والسباب . لن أفعل إلا ما يروق لى 1

فرفع « هيئكليف » يده . وقفزت السيدة متراجعة لتكون عماًمن . فمن الجلى أنها ذاقت من قبل وطأة تلك السد !

- قال ه هینکلیف ه « لکاتر این » و هی تنتظر
   زیارة ه إدجار » وشقیقته :
- هل أنت مشغولة بعد ظهر اليوم يا ١ كاتى ٩ ؟
   هل أنت ذاهبة إلى مكان ما ؟
  - كلا. فالمطر يتساقط.
- لاذا إذن ارتديت هذا الثوب الحريرى ؟ أرجو ألا تكونى فى انتظار قدوم أحد ؟
- لا أنتظر أحداً فيما أعلم ولكنك ينبغى أن تكون
   الآن في الحقل يا « هيئكليف » .
- إن أنجاك « هندلى » لا يتركنا معاً طالما هو هنا .
   عليه اللعنة ! لن أعمل اليوم وهو غائب وسأبقى معك .
- ـــــ ولكن لا جوزيف » سيخبره حين يعود . فحير لك أن تذهب .
- «جوزیف» مشغول فی الطرف الآخر من الضیعة إلى ما بعد حلول الظلام ، فلن یعرف آنی بقیت معلث ،

وجلس بجوار النار . ففكرت ؛ كاترابن ؛ لحظة وهى مقطبة الجبين، ثم وجدت من الحتم عليها أن تخلى الطريق لحضور صديقها الجديدين فقالت :

ایزابیلا ، و « ادجار » لینتون ر بما حضرا .
 مری « إلن ، أن تقول لها : إنك مشغولة يا « كاتى » ! لا تبعديني عنك من أجل هذين الصديقين السخيفين التافهين ! . . انظرى إلى هذا التقويم المعلق على الحائط وستجدين علامة الصليب على كل أمسية

على الحائط وستجدين علامة الصليب على كل أمسية قضيتها مع آل ولينتون ، وستجدين نقطة على كل أمسية قضيتها معى ـ ما أقل ما تمنحيثي الآن من وقتك .

- وهل بنبغی أن أقضی معك كل وقئی ؟ وما جدوی ذلك ؟ وحول أی شیء يدور حديثك معی ؟ إن كل ما تقوله لتسلينی جدير أن يصدر عن أبله أو طفل ا بل وكل ما تفعله أيضاً.

وبعد أيام كانت (كاتراين ) تفضى فى المطبخ
 إلى مسز ( دين ) جمومها وحيرتها ، بعد أن خطبها
 ( إدجار ) .

- إنى لم أخلق الزواج من و إدجار لينتون ، ولو لم فلست ممن يليقون لدخول جنات الفردوس . ولو لم يكن أخى القاسى الشرير قد أنزل و هيئكليف ، هذه المنزلة الدون لما فكرت فى الزواج من و إدجار ، ولكن ما حيلى وزواجى و جيئكليف ، عط من شأنى ويقضى على سمعنى . ولذا ينبغى ألا يعرف و هيئكليف ، مبلغ على سمعنى . ولذا ينبغى ألا يعرف و هيئكليف ، مبلغ حبى له . إنى أحبه حباً غير حبى الجمال والوسامة . بل أحبه حبى لذات نفسى ! إنه أقرب إلى من روحى وأشبه بى من ذاتى . وأيا كان المعدن الذى صيغت منه روحانا . فعلنى ومعدنه واحد . أما معدن و إدجار وجان فغريب عن ذلك المعدن كل الغرابة ، يفرق بيننا وبينه ما يفرق بين ضوء القمر الساجى وبين وميض البرق أو لهب الدران المستعر !

وحين نصب ۽ هيئکليف ۽ شراکه لأخت

و إدجار لينتون » بعد زواج « كاتراين » من « إدجار »
 رغم احتقار « إدجار » الشديد له قالت « كاتراين » :

لا حافا احتضنها وقبلتها غير مصغ لتحذيراتى ؟ حوما شآنك سنذا ؟ من حقى أن أقبلها ما دامت راضية . وليس لك أن ثعثرضى وأنا لست زوجك ولاحق لك فى الغبرة 1

ــ لا تعبس فی وجهی هنکذا ولا اعتراض لی على زواجك من ﴿ إِيزَابِيلاً ۚ مَا دَمَتَ تَحْمَا . وَلَكُنَّ أجبى أولا هل تحمها يا ، هيثكليف ٢٠ ها أنت لا تجيب ــ سأصارحك بما في ذهني من غير موارية . اعلمي إذن أنك عاملتني معاملة شيطانية بالغة السوء . وإن كنت تخالين أنَّى لم أدرك ذلك فأنت واهمة . وواهمة أيضاً إن كنت تحسينني أرضي بكليات النهدثة وأقنع بها عن الانتقام لما أصابني على يدك. وعن قريب سترين مبلغ انتقامي . . . ولكني لن أنتقم منك أنت ـ فالقاعدة أن يسحق الظالم عبيده فلا يتمردون عليه بل ينتقمون لأنفسهم بسحق من تحت سلطاتهم . فلك أن تعذبيني حتى الموت إن كان في ذلك ما يسليك ويطيب لك ولكن اسمحي لي على الأقل أن أسلي نفسي بعض الشيء علىذلك المتوال بعينه , وليس لك وقد قوضت قصر آمالي وسعادتي أن تتصلق على بكوخ حقىر من الشفقة وتظنن أنك أبرأت الذمة وبلغت غاية الإحسان ا

وعند ماكانت و كاتراين ، على فراش المرض الأخير ، أخير مها وصيفتها أن و هيئكليف ، انتهز فرصة غياب زوجها وحضر ليراها بعد قطيعة طويلة .

وفى خطوة أو خطوتين صار إلى جوار فراشها وضمها بين ذراعيه . وظل لا يتكلم خمس دقائق كان عطرها فيها بالقبلات . وكانت هي البادثة يتقبيله . وكان واضحاً أنه لا يستطيع حمل نفسه على النظر إلى وجهها ؟ إيماناً منه بما كنا نعتقده جميعاً أنها على شفا الموت والإنجاء لما من علنها . وكان أول ما نطق به في صوت يرتجف بالأسى واليأس :

- آه يا ٥ كاتى ١ ! يا حياتى ١ كيف أستطيع أن أحتمل هذا ؟

ثم راح محدق فيها مقوة والجزع يتقد في نظراته انقاداً حال بين اللموع المتجمعة وبين الذوبان والمسيل. وتراجعت اكاتراين الله الحلف ونظرت إليه مقطبة الجبين ومزاجها يتذبذب بلا توقف من النقيض إلى النقيض.

- أنت و وإدجار، حطمها قلبي يا و هيثكليف، و والآن تأتى باكياً شاكياً ؟ لن تأخذنى بك شفقة! لقد قتلتنى 1 ما أقواك 1 ولم سنة تنوى أن تعيشها من بعدى ؟

فركم « هيئكليف » على إحدى ركبتيه ليعانقها . وحاول أن ينهض بعد أن قبلها فتشبثت بشعره وأبقته راكماً وقالت بمرارة :

- تمنيت لو كان في استطاعتي أن أمسكك هكذا إلى أن نموت معاً إ وما كنت لأكترث لما عسى أن تعانى . فعذابك لا يعنيني إ ولماذا لا تعانى وتتعذب ؟ فأنا أعانى وأتعذب إ هل ستنسانى ؟ هل ستكون سعيداً عند ما يواريني الثرى ؟ هل ستقول بعد عشرين عاماً : هذا ضريح كاتراين إيرنشو » وقد عاً كنت أحها وآلني أن أفقدها ولكن هذا كنه إنهى الآن إ ولكم أحبيت من بعدها الكثيرين ؛ فأولادي أحب إلى اليوم وآثر عندى مما كانت ، كاتراين » إ ولكم بحزنني وآن أفارقهم عند ما أموت ولن يسعدنى أنى أثرك جوارها » إ أليس هكذا سيكون حديثك بيفسك يا وهيمكليف » ا

فصرخ وخلص رأسه من قبضتها بعنف وصرف على أسنانه :

ــ لا تعذبيني كي أجن كما جننت . . . هل بك مس من الشيطان حتى تكلميني بهذا الأسلوب وأنت

على شقا الوت ؟ ألا تدركن أن كل كلمة تتفوها بها ستحفر قى ذاكرتى، وتظل تأكل من عقلى إلى الأبد، بعد أن تفار قينى ؟ وإنك لتعلمين أنك تكذبين حين تقولان إنى قتلتك . وأنك لتعلمين أيضاً يا ، كاتراين ، أنه لا سبيل لى إلى نسباتك إلا أن أنسى وجودى ! أليس حسب أنانيتك الشيطانية أنى سأتلظى فى عداب جهم هنا حيمًا تكونهن أنت قد نعمت بالراحة الأبدية ؟

- لن أنهم بالراحة . . . ولست أتمنى لك عذاباً أشد مما منيت به أنا يا و هيثكليف ، . بل كل ما أتمناه ألا نفترق بعد الآن . وثق أنك كلما أحسست بالشقاء هنا على وجه الأرض فسيكون لشقائك صدى في نفسي وأنا تحت الثرى . هيا اركع مرة أخرى ! اركع لأقول

لك إنك لم تؤذنى فى حياتك . ودع عنك الغضب فلو لبثت الآن غاضباً ستكون ذكرى غضبك أبعث للشقاء من كلهانى الجارحة 1 ألا تريد أن تقترب سى ؟ تعال . . .

وعلى هذا النسق سائر صفحات تلك القصة الفريدة التي لم تتسع مر الموافقها لكتابة قصة سواها عند ما غلبها الموت على عنفوان عقلها وعواطفها وهي في سن الثلاثين . فقد ماتت سنة ١٨٤٨ . وكان تمام تأليفها و لأعالى ويذرنج ، في سنة ١٨٤٧ . ولس من المظنون أنها كانت حرية أن تتفوق على نفسها وقد بلغت ذلك المدى في عملها الأول ، لو امتد بها العمر إلى ضعف تلك السن .



# الحامع لمفردا الأدوية والأغذيث لاباليطار بقىلم الدكتوڑعثىڈلحلىمنئصر

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شبس والمتندب مديرأ لجامعة الكويت

#### ١ ـــ ان البطار

هو أبو محمد عبدالله بن أحمد ضياء الدين الأندلسي المالقي العشاب المعروف بابن البيطار ، إمام النباتيين وعلماء الأعشاب ، ولد في الربع الأخير من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) من أسرة ابن البيطار في مالقه ، كان من شيوخه في علم النبات ابو العباس النباتي ، الذي كان مجمع النبأتات من منطقة اشبيلية ، ولما بلغ العشرين من عره ، جاب شمال أفريقيا ، ومراكش ، والجزائر ، وتونس ، لدراسة النبات ، وعندما وصل إلى مصر ، كان على عرشها الملك الكامل الأبوبي ، التحق نخدمته فعيته رئيساً على ساثر العشابين ، ولما توفي الكامل ، استبقاء في خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذي كان يقيم في دمشق ۽ وبدأ ابن البيطار من دمشق يدرس ألنباتات في الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيباً عشابًا ، وكتب موَّلفيه اللذين اشهَّر عهما ، وهما تمرة در اساته العلمية والعملية ، أولها كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو مجموعة من العلاجات البسيطة المستمدة من النيات والحيوان والمعادن ، جمعت من

مؤلفات الأغارقة والعرب ومن تجارب المؤلف خاصة : وثانهما ، كتاب المغنى في الأدوية المفردة في العقاقير ، تناول فيه علاج الأعضاء عضوآ عضوآ بطريقة مختصرة كي ينتفع به الأطباء . وكان ابن أبي أصيبعة تلميذاً لابن البيطار ، صحبه في رحلاته وأسفاره للكشف عن النباتات في منطقة دمشق . ومن عجب أن ابن أبي أصبيعة لم يعطنا معلومات وافية عن أستاذه ابن البيطار . وقد عاش ابن البيطار نحو سبعين عاماً ، وتوفى عام ٣٤٦ ه (١٧٤٨ م) . وقد ثرجمت كتبه إلى اللغات الأجنبية .

# ۲ ــ كتابه الجامع

يقول ابن البيطار في مقدمة كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، إنه قام بوضع كتابه في الأدوية المفردة في أربعة أجزاء ، تنفيذًا للأوامر المطاعة الملكية الصالحية النجمية(١)، يذكر فيه ماهياتها ، وقوامها ومنافعها ، ومضارها ، وإصلاح ضررها ، والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبيخها ،

<sup>(</sup> ١ ) يريد الملك الصالح نجم الدين أبوب.

أولا: في النبات

يقول في تبات ٦٦ لوسن ﴾ : اسم يوناني أوله ألفان الأولى مهموزة ممدودة والثانية هوائية ، ويسمي حشيشة النجاة ، وحشيشة السلحفاة ، نبات ذو ساق واحدة ، وله ورق مستدير ، وله في أصول الورق ثمر في شكل الترس ذو طبقتين فيه بذر صغير ، ينبت في مواضع جبلية وأماكن وعرة ، وينقل عن جالينوس و أنه ينفع من بهشة الكلب الكلب نفعاً عجيباً ، وأنه ينقى الكليتين ويذهب الكلف من الوجه ، ثم عن و دعقر اطيس ، أن هذا النبت يشبه الفراسيون إلا أنه أخشن منه وأكثر شوكاً ، وينبغي أن يلتقط هذا الدواء فی وقت طلوع الشعری ، وبحفف ویدق وبخزن حبی وقت الحاجة ، ويرد على ما زعم بعض الأندلسيين من أنه الدواء المعروف عندهم بالقارةُ ، وذلك لمتفعته من عضة الكلُّب الكليب وليسُ كما زعم، بل هو الدواء الذى ذكرته أما القارة فيعرف فى اليونانية باسم وعشبة السباع ، ينفع من عضة الكلب الكلب، وذكر أيضاً عشبة السباع هي الكراث بغير تشديد ، وليس هو المشدد الذي يؤكُّل ولا يشاكله .

وتابع ابن البيطار ذكر أسهاء الأدوية والنباتات والعقاقير ، فتحدث عن «اطريلال» وآكثار والعقاقير ، فتحدث عن «اطريلال» وآكثار واآرغيس يقول وهو قشر أصل شجرة البرباريس ، وأهل مصر يسمونه عود ريح مغرفي ، وأبهل ، ويقول زعمت جهاعة من الأطباء أنه العرعر وهو خطأ هو صنف من العرعر ، كثير الحب ، وهو شجر كبير له ورق شبيه بورق الطرفاء ، وثمرته حمراء دسمة تشبه النبق في قدرها ولونها ، وما داخله مصوف له نوى ، ولونه أحمر ، إذا نضيج ، كان حلواً في المذاق وفيه بعض طعم القطران ، ويجمع في وقت قطاف العنب ، ويقول عن «الأترج» كثير بأرض قطاف العنب ، ويقول عن «الأترج» كثير بأرض

والبدل منها عند عدمها ، وأنه قد توخى في ذلك تحقيق ستة أهداف ، الأول استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام ، والاستمرار عند الاحتياج إلىها فى ليل كان أو نهار ، يقول وقد استوعبت فيه جميع ما في الحمس المقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدوس بنصه ، وكذا فعلت أيضاً مجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست المقالات من مفرداته بنصه . ثم ألحقت يقولها من أقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكراه ، ووصفت فها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وأسندت في جميع دُلك الأقوال إلى قائلها ۽ وعرفت طرق النقل فها بذكر ناقلها ، والغرض الثانى : صحة النقل فيما أذكره عن الأقدمن وأحرره عن المتأخرين ، فما صح عندى بالمشاهدة والنظر ، وثبت لدى ، أدخرته كنزاً سرياً ، وأما ما. كان مخالفاً في القوى والكيفية والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية ، نبذته ظهرياً ، ولم أحاب فى ذلك قديماً لسبقه ، ولا محدثاً اعتمد غبري على صدقه ، والثالث : ترك التكرار إلا فها تمسّ الحاجة إليه لزيادة معنى وتبيان ، والرابع : تقريب مأخذه محسب ترتيبه على حروف المعجم ، والحامس : التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو علط لمتقدم أو متأخر ، لاعتمادى على التجربة والمشاهدة ، والسادس : ذكر أسهاء الأدوية بسائر اللغات .

ذلك دستور ابن البيطار في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو يتضمن صورة صادقة للطريقة العلمية التي اتبعها ابن البيطار في تأليف كتابه ، انها الاعتماد على المشاهدة والتجربة ، وذكر المصادر التي نقل عنها ، وتحرى الصدق والدقة . وسنعرض فيا يلى تماذج مما تناوله من نبات وحيوان ومعادن .

العرب ، وهو محسا يغرس غرساً ، ولا يكون بريا وتبقى شجرته عشرين سنة تحمل ، وحملها مرة واحدة في السنة وورقها مثل ورق الجوز ، وهو طيب الرائحة وتفاحه شبيه بنور النرجس ، وهو ذكى ولشجره شوك شديد . ثم ينقل من خواص الأترج ما قاله ابن سينا ، وابن رضوان واسحق بن سليان وغيرهم . ويقول عن الأخينوس ، نبات ينبت بقرب الأنهار وبقاع الماء المحتمعة من العيون وله ورق شبيه بورق الباذروج إلا أنه أصغر منه ، وأعلاه مشقق وله عيدان خسة أو ستة طولها نحو من شير وزهر أبيض ، وغير أسود صغير قابض ، وعيدان هذا النبات وورقه مملوءة رطوبة . وعن الأذريون صنف من الاقتحران ، منه ما نواره أصفر ومنه ما نواره أحمر ، ثم آذان الفار البستانى ، وآذان الفار البرى وآذان الأرتب .

وينقل عن أنى حنيفة قوله فى الأراك . أفضل ما استيك به ، بأصله وفروعه من الشجر وأطيب ما رعته الماشية رائحة لبن ، وهو ذو فروع شائكة ، وتُمره في عناقيد ، وتُكلِّم عن الأذخر ، والأسل ، والآس . يقول ينمو بأرض العرب بالسهل والجبل ، وخضرته دائمة ، ويسمو حتى يكون شجراً عظها ، وله زهرة بيضاء طيبة الرائحة وثمرة سوداء إذا أينعت ويقول فى الأشنة . المعروف بشيبة العجوز ، الجيد منها ما كان إعلى شجر الشربين ، وكانت جبلية ، ويعدها ما يوجد على الجوز ، وأجود من هذه ما كانت أطيب رائحة ، وكانت بيضاء ، وما كان مَهَا لُونَهُ إِلَى السَّوَادُ قَانَهِ أَرْدُوهُ ، ثُمَّ يَنْقُلُ عَنْ ديسقوريدوس وجالينوسء وابن سمحون ، واسحق ابن عمران،وعبدالله بن صالح،والرازى،وابن سينا ، ومسيح الدمشقى وغيرهم من أطباء العرب ، ينقل آراءهم فى كيفية التداوى ما ، وكيفية صنع الدواء منها . وكذلك تحدث عن الأشخيص والآشتان وقال إنه أجناس كثيرة ،، وكلها من الحمض ، والأشنان هو

الحرض ، وهو الذي يغسل به الثياب ، نيات لا ورق له ، وله أغصان دقاق شبيه بالعقد ، وهي رخصة كثيرة المياه ، ويعظم حتى يكون له خشب غليظ يستوقد به ، وناره حارة جداً ، ورائحة دخانه كرية ، وطعمه إلى الملوحة ، وهو من الحمض . وعن الأفسنتين - نقلا عن الشريف الأدريسي ، ئيات مملس ، يلحق بالشجر الصغير ، قدر نباته ، يقوم على ساق ، ويتفرع منه أغصان كثيرة ، وعلى الأغصان أوراق كثيرة متكاثفة ، بيض الألوان ، تشبه الأشنة في أوراق كثيرة متكاثفة ، بيض الألوان ، تشبه الأشنة في مفرة تخلقه رؤوس صغار فيها بذر دقيق ، وفي طعمه قبض ومرارة .

ويقول عن ﴿ الْأَفِيونَ ﴾ لين الخشخاش الأسود، لا يعرف إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف: بأسيوط ، فانه منها يستخرج ، ومنها محمل إلى سائر البلدان ـــ وعن أمىر باريس هو البرباريس منه أندلسي ورومي وشاميء مجلب من جبل ببروت وجبل بعلبك وهو أجود من الرومى عند باعة العطر عصر والشام ، وهي شجرة خشنة النبات خضراء ، تَضرب إلى السواد ، تحمل حباً صغيراً بنفسجياً ــ وأسهب ابن البيطار في الحديث عن الأنجدان ، والأنيسون والأنجرة وأناغالس، والأسمقان ، والبابونج وقال إنه ثلاثة أصناف ، والفرق بينها في لون الزهرة ، وله أغصان طولها نحو من شبر شبيه بأغضان التمنش ، وفها شعب وورق دقاق صغار ، ورؤوس مستديرة صغار فی باطن بعضها زهر أبیض ، وفی بعضها زهر مثل لون الذهب ، وفي الذي ظهر من الزهر على الرواوس يظهر باستدارة حولها ، ويكون لونه أبيض وأصفر وفرفترى، وهو فى قدر زهر السذاب ، ويثبت فى أماكن خشنة وبالقرب من الطرق،ويقطع فى الربيع. وتكلم عن البان والبرنوف والبرواق وبزر قطونا والبشمة وقال اسم حجازى للحبة السوداء وعن

البشنين يكون تمصر ، ينبت في الماء إذا أطبق النيل على أرض مصر وله أصل يشبه السفرجلة ، ويؤكل نيثاً ومطبوخاً ، وطعمه مطبوخاً يشبه صفرة البيض ، نباته نبات النيلوفر . كما أورد البطم وقال هي الحبة الخضراء ، تنبت بالجبال وعلى الحجارة والشجرة عيدائها خضر إلى السواد وحها أخضر ، وفي لحائها وورقها وثمرها شيء قابض . وقال عن البلسان إنه شجر لا يعرف نباته اليوم بغير مصر خاصة في الموضوع المعروف منها بعين شمس ، عظم شجرته مثل عظم شجرة الحبة الخضراء، وله ورق شبيه بورق السذاب ٰ، غير أنه أشد بياضاً،وأدور ورقاً. ويقول عن الثلثان هُو عنب الثعلب، وعن الثَّام، معروف بالديار المصرية ، وهو المرعى ، وهيئة ورقه على هیئة ورق الزرع<sup>(۱)</sup>وقضبانه ذا*ت کعوب ککعوب* قصب الزرع ۽ إلا أنها مصمته وهي أرق وأطول وورقه كذلك ، وهو ينبث متدوحاً ، وأصوله لحمية متشعبة، ونخرج سنابل على شكل سنابل الدخن البرى، وطعمه كله حلو ، وسنابله مسودة . وكذلك وصف الثوم والثيل والجاوشر والجلنار، والجلبان وجوزبوا وهو جوز الطيب ، في قدر العفص سهل الكسر ، رقيق القشر ، طيب الوائحة ..

وفى الجزء الثانى من كتاب الجامع ، عالج ابن البيطار مثات أخرى من أنواع النيات والحيوان والمعادن مما يتطبب به ، فتكلم عن حب الزلم ، وحب الملوك ، وحب الرشاد ، وحب القلب ، وحب الفلفل الحدق ، والحرمل والحزنبل والمسك والحضض والحلبة والحاتيت والحياض والحنظل والحندقوق والحس والحروع والحشخاش والحلاف والحلنجان وحيار شنير والدارصيني والدفلي ، والراوند والربوق والرززفون .

(١) يريد القبح.

ولقد تابع ابن البيطار عرضه لمفرداته في الأجزاء الأخرى من كتابه ، مرتباً إياها على أحرف المعجم ، مورداً آراء كل من تقدمه من العلماء ، مضيفاً ما رآه بنفسه فلم يترك كموناً ولا كركماً ولا كراوية كذلك اللبخ واللبلاب واللوف. والمحلب والمحمودة والمرواليتوع والناردين والمهنديا والياسمين واليعروح واليتوع واليتبوت وغيره كثير من أنواع النبات .

## ثانياً : في الحيوان

تناول ابن البيطار عدداً غير قليل من الحيوانات ؛
التي يتخذ منها عقاراً أو ينصح بالتداوى بها على نحو
من الأنحاء ، فتكلم عن ابن عرس ، و « اثرا »
صنف من الطير ، وأرنب برى وأرنب بحرى ، وهو
حيوان محرى صغير صدق إلى الحمرة ، وأسد الأرض
وهو الحرباء ويسمى باليونانية « خاماليون » والأفعى ،
والأوز والأيل والبط والبقر وتلرج وهو طائر مليح
بأرض عراسان والتماح والتن وهو الحوت والثعلب
والجراد وجراد البحر له رأس مربع ما هو ، وله
فيا يلى رأسه صدف خزقى وبعضه لا خزف عليه ،
ولها من كلا الجانبين عشر أيد طوال شبية بالعناكب
إلا أنها كبار جداً ، ولها قرنان دقيقان قائمان ، ولها
في مواضع شواربها قرنان دقيقان وعينان بارزتان
مندليتان من رأسها .

والجمل ، وقال عن «الحباحب» إنه حيوان له جناحان كالذباب يضيء بالليل كأنه نار ، والحبارى طائر كبير العنق رمادى اللون ، في منقاره بعض الطول وهو مشهور ، لحمه بين لحم اللجاج والبط والحبرج وهو طائر معروف في الديار المصرية مشهور بها وقال عن الحدأة ، طائر معروف كالبازى يأوى إلى المدن والعارات . والحرذون قريب من طبع الورل ، والحرجول نوع من الجراد ، والحرباء والحلزون والحام وهو القراد ، والحراطين وهي الديدان التي والحراطين وهي الديدان التي

إذا حفر الإنسان أو حرث في الفدان وجدها تخرج من الأرض . إذا سحقت ووضعت على العصب المقطوع نفعته . والخفاش قال : هو الوطواط وسمى خفاشاً لصغر عينيه وامتناع بصره فى النهار وروثيته بالليل – كما تكلم عن الحنفساء ومنافعها واستعالاتها في الدواء وكذا الخنزير والدب والدج والدراج والدلفين والذئب والرخمة والرعاد وهو الحيوانالبحري الذي محدث الحدر . يقول ابن البيطار وقد ذكر قوم أنه إذا أدنى من رأس من يشتكي الصداع ، سكن صداعه وإذا أدنى من مقعدة من انقلبت مقعدته أصلحها ،-ولكن قد جربت أنا الأمرين جميعاً ظم أجده يفعلها ولا واحداً منهما ، ففكرت في أن أدُّنيه من رأس صاحب الصداع والحيوان حي بعد ، لأنني ظننت أنه على هذه الحال يكون دواء يسكن الصداع عنزلة الأدوية الأخرى التي تحد من الحمي فوجدته ينفع ما دام حيًّا . ولعله تنبه إلى أن أثر التيار الكهربائي الضعيف الذي يصدر عن الرعاد لا يكون إلا إذا كان الكائن حياً ، ولهذه الملاحظة قيمتها .

وذكر أيضاً الروبيان ( الجنبرى ) بيد أنه قال هو سمك بحرى يسعيه أهل مصر الفرندس وأهل الأندلس يعرفونه بالقمرون . والزرافة والزمج والسقنقور والسلحفاة والسلوى والسياني والسمك وسميكة صيدا والسمور والسنجاب والسنور والسييا والشبوط قال وهو ضرب من الحوت ، والشحرور وهفنين بحرى ، وهى دابة بحرية شكلها شكل الحفاش و الشنج ، وهو الحلزون البحرى الكبير المقرن الجوانب وهو نوع من الحلزون عظم غليظ المقرن الجوانب وهو نوع من الحلزون عظم غليظ والصقر والضآن والضيم والضفاية والطاووس والطهوج وهو طائر والعصافير والعظاية والعقرب والعقاب ، والعقعق والعلق يقول وتقوم مقام الحجامة والعقاب ، والعقعق والعلق يقول وتقوم مقام الحجامة والعنكوت والفأر والفاخته والقنك والقبح وهو

#### ثالثاً : في المعادن

وكذلك أورد ابن البيطار في جامعه عدداً من المعادن والأحجار التي يتداوى سها أو تدخل في تركيب الأدوية ، فذكر الآبار ، وهو الرصاص الأسود ، يقول وزعم بعضهم أنه إذا أحرق سمى كذلك . وقال عن الأثمار حجر نخالطه الرصاص ، ويروى عن اسمق بن عمران هو حجر الكحل الأسود، يواتى به من أصفهان ومن جهة المغرب وهو حجر أسود صلب ، ملمع براق كحلى اللون ﴿ وَارْتَكَانَ ﴾ حجارة صغار صفر رخمة إذا أحرقت أحمرت واكتمكت ويسمى حجر النسر قال أنه نافع لعسر الولادة، والبورق، يقول أنواعه مختلفة ، ومعادنه كثيرة كمعادن الملح ، منه ما يكون أحمر وأبيض وأغمر وألوان كثبرة والنطرون وإن كان من جنس البورق ء قان له أفاعيل غمر أفاعيل البورق ، منه أرمي ومصرى ، والتوتيا ثلاثة أجناس منها بيضاء ، ومنها إلى الخضرة ومنها إلى الصفرة مشرب محمرة ومعادنها على سواحل بحر الهند ، وأجودها البيضاء ۽ والجبس والجزع وهو حجر معروف وهو صنفان بمانی وصینی ، وجمشت ، حجر ينفسجي ۽ صبغه مرکب من حمرة وردية وسماوية ــ وحجر بهودى ولعله يريد زيتون بني اسرائيل وهو حجر بقلسطين شبيه في شكله بالبلوط أبيض خشن الشكل جدأ فيه خطوط متوازية كأنها خطت بالبيكار ( يريد الفرجار ) ، وهو حجر يُماع بالماء لا طعم له ، يفتت الحصاة المتولدة في المثانة ، وقد دلت البحوث الحديثة على أنه حيوان متحجر من عصور جيولوجية قدىمة وأن به نسبة من أملاح ثانى الكربونات والسترات ، تدر البول . والحديد قال ويستعمل في مداواة الأمراض على ضروب كثيرة هو

وبرادته وخبثه وزتجاره ، وماؤه وشرابه اللذان يطفا فهما وهو محمى .

ويقول فى الذهب نقلا عن ابن سينا ، إنه معتدل لطيف سهالته تدخل فى أدوية للسوداء ، وأفضل الكى وأسرعه برأ ما كان يكوى من ذهب ، وامساكه فى الفم يزيل البخر وتدخل سهالته فى أدوية داء الثعلب وداء الحية طلاء وفى مشروباته، ويقوى العين كحلا .

كما تحدث ابن البيطار عن الرخام والرصاص والزرنيسخ والزمرد والزنجار والزئبق والسنباذج والسنجفر وهو الزنجفر والشاذنج أو حجر الدم والشب والشهان وهو النحاس الأصفر والطلق ،

ثم ذكر العقيق والفضة والكبريت .

كما ذكر اللازورد واللؤلؤ .

وأورد من الأحجار مرهيطس ومرطيس ومرداسنج ومرقشيا والمرمز والمغنيسيا والمغناطيس والمها والنطرون ثم تكلم عن النحاس والياقوت .

كذلك تكلم ابن البيطار عن كثير من الأدهان فذكر دهن الأيرسا ودهن الزعفران ودهن الحناء ودهن القيصوم ودهن النرجس ، ودهن الورد ، ودهن البابونج ، ودهن السفرجل ، كما تكلم عن الأطيان ( جمع طن ) فذكر طن أرمى وطن نيسابورى ، وطن حر ، وطن كرى ، وطن خريرة المصطكى ، وطن نيموليا وغيرها ، ولكل فوائده ، ولكل استعاله الخاص .

#### مهاجه في البحث

لقد اتبع ابن البيطار نفس المهج الذي تبعه غيره في هُذه الصناعة ، إنه نفس الهج الذي ارتضاه ابن سينا ، وداود ، ونفس الترتيب الأبجدي الذي

فضلوه على غيره من طرائق الترتيب ، وأنه للدائم الاستشهاد بأقوال أثمة الصناعة من أمثال ابن سينا ، وجالينوس ، وأبقراط ، ودبسقوريدوس وغيرهم ، ولعله شايعهم كذلك فيا تأثروا به من معتقدات وما قالوه من وصفات وما آمنوا به من ألوان العلاج ، فهو في ذلك مقلد أكثر منه مبتكر ، ولا أكاد أتين تفرده في طريقة أو تميزه عنهاج . وليس معنى ذلك أن نجحد فضله فيا أورده من معلومات عظيمة النفع كبيرة القيمة .

#### ما لا يتفق والذوق العام والطب الحديث

ولم يسلم ابن البيطار ، من إبراذ كثير مما لا يتفق والذوق العام كقوله : إن زبل التمساح يزيل بياض العين ، وإذا علق قلب الحبارى فى خرقة على من يكثر تومه منع عنه النوم ، وأنه إذا علق قلب الحرذون على صاحب حمى الربع فى خرقة سوداء أبرأها وأزالها ، وأن رماد الوطواط محد البصر ، أو أن يعلق نبات ما على العضو الذى يتألم فيسكن أله ، أو أن زبل الدئب يسقى لمن كان به وجع الفولنج ، أو أن دم هذا الحيوان إذا قطر فى الأذن سكن وجعها .

لقد حفل جامع ابن البيطار يكثير من أمثال ما ذكرت ، مما لا أظنه جربه بنفسه، وأعله شايع فيه العامة ، وقد تنبه هو نفسه إلى ذلك فى بعض الأحيان حين قال عن سمك الرعاد إنه يزيل الصداع ، فقال إنه جربه بنفسه فلم ينفع وإنما تبين أثره حين كان السمك حياً وحبذا لو ذكر لنا أنه جرب كثيراً مما أورد ليثبت لنا نفعه من عدمه .

ومع ذلك فلا أظن الذوق العام أو الطب الحديث يسيغ الكثير من أمثال ما ذكرت ، ولا أظنه مما يسيغه الرأى العام المثقف أن يلجأ إلى هذه الوصفات ، ويترك العلاج بالذرة والمضادات الحيوية والأشعة وما أشبه من مستحدثات العلم فى العصر الحديث ، فضلا عن الأمصال والحقن والجرعات ذات الفيتامينات والهرمونات مما يكون له تأثير مباشر فى علاج هذا المرض أو ذاك .

#### خاعة

وبعد . فلا مراء فى أن مفردات ابن البيطار تغلب فيها المادة الطبية ، التى أجهد نفسه فى جمعها وترثيبها وتبويبها ، فهو فى كتابه هذا طبيب أكثر منه عالم . ولا شك أن الكتاب محوى كثيراً من المعلومات المفيدة ، تحتاج إلى متخصصين يعنون بتحقيقها ، وتعريف الناس بها ، ولعل بعضها أن يفيد فيا يزال

مستعصباً على الطب الحديث والعلم الحديث ، أو لعله يثبت أن الطريقة القديمة ليست شراً كلها كما يعتقد البعض ، وأن فيها بعض الحير ، إذا أحسن استعالها ، وليس معنى هذا أننا ندعو إلى العود إلى الطب القديم في عصر الذرة ، ولكن الذي وقر في ذهني أن في هذا القديم كثيراً من الحير ، أو على الأقل بعض الحير ، كن ثنوى الحير ، أو على الأقل بعض الحير ، كن ثنوى الحير ، أو على الأقل بعض الحير ، وأن بجلوه على الناس مبرأ مما علق به من خز عبلات أو أوهام .

وعندى أن ابن البيطار قد تميز فى مفرداته بسلامة العرض وأمانة النقل؛ مما يجعله بحق من أثمة أهل الصناعة فى زمانه .



# العقدالاجتماعي لجان طاك روسو

### بقسلم الركورحسن سعفات أستاذ كرس الاجتماع بجاسة الأذعر

#### خطة المقال

سنبدأ هذا المقال بعرض سريع لحياة روسو ومولفاته مع تحليل لبعض هذه المولفات لا سيا ما يتصل منها بصلة وثيقة بكتاب العقد الاجهاعي ، وبعد ذلك نعرض للظروف التي أحاطت يتأليف هذا الكتاب وأهميته من الناحية العلمية ، ثم ننتقل إلى عرض الأفكار الواردة به في تفصيل ، وسنختم المقال بالكلام عن نظرة العلماء لروسو وتقديرهم لآرائه لاسها ما ورد منها في كتاب العقد .

#### ١ ــ حياة روسو ومؤلفاته

والد روسو فى ٧٨ يونية سنة ١٧١٧ فى جنيف ، الأسرة فرنسية كانت قد هاجرت ــ كما يقول روسو نفسه فى اعترافاته ــ فى منتصف القرن السادس عشر من فرنسا إلى سويسرة , وكان والده أيزاك يشتغل بصناعة الساعات وتجارتها ، واكنه ترك هذه الحرفة فجأة وراح يعمل مدرساً للرقص . ثم تزوّج ببنت يتيمة كان والدها قد توفى وتركها فى سن مبكرة ، في ظروف قاسية ، على أن تلك السيدة المسكينة وهى واللدة وسو لم تتخلص من ظروفها التعسة بزواجها من

روسو الوالد ، لأن زوجها تركها بعد الزواج ليعمل في القسطنطينية وكانت تلح على زوجها بالعودة ثانية إلى الوطن . وعاد الوالد بعد عدة مغامرات فاشلة إلى جنيف في أواخر سنة ١٧١١، وبعد عودته بحوالي عشرة شهور ولله روسو مريضاً ضعيفاً . ولقد دفعت أمه حياتها ثمناً لمولده إذ توفيت بعد عملية الوضع ، فبدأت حياته إذن مجادث مؤلم كان على رأس سلسلة من الحوادث الموَّلة التي امتلأت بها . وبعد أن تعلم مبادىء القراءة والكتابة بدأ يقرأ القصص والروايات اليي تركّمها له والدته في مكتبتها الحاصة والتي كانت شديدة الشغف بقراءتها , وما أن انتهى من قراءة هذه الروايات حتى وجه همه لقراءة كثير من المؤلفات الأدبية والفلسفية التي وجدها في مكتبة والده، والتي كانت تضم كثيراً من موالفات عدد كبير من الموالفين اليونان والرومان والفرنسين . وفي سنة ١٧٢٠ ترك الوالد جنيف بعد أن عهد بابنه إلى خاله ، الذي عهد به بدوره إلى الراعي لامبرسييه Lambercier مع ابنه برنار ، ولكن روسو لم يستمر هنا كثيراً وعاد إلى خاله في جنيف حيث عاش متعطلا طيلة ثلاث سنوات كاملة ، ثم اشتغل مساعداً لكاتب إحدى المحاكم

بن النام ,Discours sur l'origine et la fondation "de l'inégalité parmi les hommes وهو محاول في خيدًا الخطاب الوصول إلى صفات ﴿ الْإِنسَانَ الطبيعي ﴾ أو الإنسان الأول قبل أن يتحضر وتدمغه الحضارة والمحتمع بصفات معقدة أدت إلى إخفاء ملامحه الأصيلة وإشقائه، مبيناً كيف أن الناس كانوا فى حالة الطبيعة متساوين ولكن المحتمع والحضارة هما اللذان أديا إلى ما نرى بينهم من فوارق . والواقع أن روسو محمل في هذا الخطاب والخطاب الذي قدمه لجامعة ديجون عن تقدم العلوم، على الحضارة مدعياً أن الحضارة فاسدة وأن التقدم الحضارى هو أساس ما تعانيه البشرية من شرور وآثام ثم ينصح بضرورة الرجوع ١ إلى حالة الطبيعة ١ التي تؤدي وحدها بالإنسان إلى السعادة . وفي خطابه عن أصل التفاوت بين الناس يتوسع في هذه الفكرة ، إذ يقوم بدراسة الإنسان في مرحلة الطبيعة état de nature أي في مرحلة سابقة على تكوين المجتمع الإنساني وهي مرحلة كان الإنسان يعيش فها حراً من كل قبد ، فيما يرى روسو ، وكان يعيش معيشة طبيعية . ثم يتساءل عن الظروف التي أدت بالإنسان بالانتقال من هذه الحياة الطبيعية إلى حياة اجتماعية كبلته بالسلاسل والأغلال وطمست صفاته الطبيعية الأصيلة لكي تخلع عليه صفات اجماعية مصطنعة زائفة أفسدت حباته . ومجيب روسو على ذلك قائلا إن بعض الظروف الحارجية قد اضطرت أفراد الإنسان إلى المعيشة سوياً بشكل عابر أولا ۽ ثم بدأ هؤلاء الأفراد بتعودون بعد ذلك على تلك المعبشة ، وأخيراً كونوا جاعات يشرية ظهر فيها على الفور أشخاص نصبوا من أنفسهم سادة على غيرهم لا لسبب آخر إلا لأنهم أقوى من غيرهم . ويلمك ولدت المجتمعات البشرية قائمة على التفرقة بن الناس ، يولد فيها الناس أحراراً ولكمهم

ولكنه طرد بعد وقت قصير بسبب غبائه الشديد . وأحرآ أرسل سنة١٧٢٦ لعرن عند أحد المصورين ، وهنأك أصبح ــ كما يقوّل في ﴿ الاعترافات ﴾ التي محل فها تاريخ حياته بصراحة ــ شخصاً لا ضابط لسلوكه ، كاذباً بل ولصاً . وفي سنة ١٧٢٨ ترك جنیف إلى أنسى أن فرنسا ، حیث ألحقته إحدى السيدات مملجأ ديني طليانى عدينة تورينو وهناك نجده يغبر مذهبه الديني فيتحول من المذهب البروتستاني إلى المذهب الكاثوليكي . ومن سنة ١٧٢٩ إلى سنة ١٧٤٠ كان روسو يرتحل من بلد لآخر في فرنسا وسويسرة ، إلى أن اشتغل سنة ١٧٤٠ ملىرساً خاصاً لأولاد دى مابلي de Mably الأديب والفيلسوف الفرنسي الشهير ۽ تي ليون . وفي سنة ١٧٤١ سافر روسو إلى باريس وتقدم سنة ١٧٤٢ بمشروعه عن التسجيل الموسيقي للمجمع الفرنسي للعلوم ، وذهب بعد ذلك إلى مدينة البندقية حيث عمل أميناً لسفر فرنسا فى البندقية ، وبسأ يتصل بكبار الشخصيات الأدبية بعد ذلك ولا سيا فولتبر . وفي سنة ١٧٤٦ عاش مع الآنسة لوفاسنر Le Vasseur معيشة الأزواج بلا عقد يربط بينهما وأنجب فيما بعد من هذه العلاقة غير المشروعة عدة أطفال. وفي سنة ١٧٥٠ قدم إلى مجمع (أكاديمية) ديجون خطابه عن العلوم والفنون Discours sur les sciences et les arts المحمع هذا الحطاب بعد مناقشات حامية الوطيس ، وفى هذا الحطاب يناقش المؤلف أثر تقدم العلوم والفنون عَلَى أخلاق الأفراد . ثم كتب سنة ١٧٥٢ أوبرا هزلية بعنوان «منجم القرية » ، وملهاة بعنوان و نرجس و Narcisse . . . ثم عاد إلى جنيف سنة ١٧٥٤ وتحول عن الكاثوليكية إلى العروتستانتية (مذهب كالڤان) كما استعاد صفة المواطن لمدينة جنيف بعد أن كان قد فقده منذ مدة . وأخرج في سنة ١٧٥٥ مولفه الشهير عن أصل التفاوت ونشأته

سرعان ما يتحولون إلى قطيع من العبيد يأتمرون بأوامر سادة هذه المحتمعات .

ولقد فقد الإنسان بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجماعية أثمن شيء لديه وهو حريته ، كما فقد معها كل ما كان يتمتع به في حياته الطبيعية وأصبح يعيش في حال من البؤس والشقاء . ولكن كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من هذه العبودية التي ضربتها عليها الحياة الاجتماعية ، ومن البؤس أو الشقاء الذي يعيش فيه ؟

هنا يقترح روسو فى خطابه عن تقدم العلوم الرجوع إلى حالة الطبيعة ۽ غير أن هذا الحل بدا له مستحيلا لأن الإنسان أصبح متعلقاً بالحياة الاجتماعية بشكل مجعله غبر مستعد إطلاقاً التنازل عنها ، إذ أن الحياة الاجماعية أصبحت بالنسبة إليه عثابة وطبيعة ثانية ، لا يستطيع أن يستبدل بها غعرها . ومن هنا يبدو الحل الثانى لهذه المشكلة وهو يقوم على إصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحاً من شأنه أن يؤدى بالإنسان إلى التمتع بالمنزات الطبيعية التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة والتي فقدها إلى الأبد , ولكن هل من المكن تحقيق هذا الحل ؟ وبجيب روسو على هذا السؤال في كتابه عن العقد الاجتماعي . فكتاب العقد الاجتماعي ليس إلا محاولة لإصلاح الحياة الاجماعية والسياسية فى المحتمع حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة . ولكن فى حالة استحالة استرجاع مثل هذه المزات ممكن اعتبار كتاب العقد الاجتماعي محاولة لإنجاد أصلاحات اجتماعية من شأنها أن توفر للإنسان الاجتماعي ما يعادل ما فقده من منزات ، كان يتمتع سا فى حالة الطبيعة ، أو ما يعوضه عن فقدانه لتلك المزات،

ولقد أثار خطاب روسو حنق السلطات الحاكمة عليه، وزاد هذا الحنق عندما ألف قصة إلويز الجديدة

حالة الطبيعة وعشق كل ما هو طبيعى غير متكلف حالة الطبيعة وعشق كل ما هو طبيعى غير متكلف ولا مصطنع ، ثم كتابه (إميل السنة ١٧٦٧ وهو قصة يعرض فيها أراءه في النربية وينقد قواعد النربية السائدة ويوصى بقواعد من شأنها تنشئة الأفراد وفق السائدة ويوصى بقواعد من شأنها تنشئة الأفراد وفق المائدة ويوصى بقواعد من المربية وبعد عن الحالة المجتمع وما فيه من رياء واصطناع وبعد عن الحالة الطبيعية .

وما أنصلر كتابه عن العقد الاجباعي Da contrat social سنة ۱۷٦۲ حتى قررت السلطات الحاكمة القبض عليه بتهمة إثارة الخواطر ضد نظم الحكم والقوانين والعادات والتقاليد المستقرة ، مما أدى يه إلى الفرار من فرنسا إلى سويسرة . ولكنه طرد بعد ذلك من سويسرة وعاد إلى قرنسا بعد عدة سنوات. وفي سنة ١٧٦٦ زار لندن وقابل هيوم ، ثم رجع إلى فرنسا حيث قام بتأليف قاموس عن الموسيقي سنة ١٧٦٧ وقضى عدة سنوات فى الترحال من بلد لآخر . ولقد قام سنة ۱۷۷۲ في باريس بتأليف كتابه و ملحوظات عن حكومة بولونيا ، ضمنه كثيراً من أرائه لإصلاح نظام الحكم في تلك الدولة ، كما أتم في تلك السنة كتاب الاعترافات Confessions الذي ضمنه تاریخ حیاته والذی طبع بعد وفاته . کما بدأ فى نفس تلك السنة كتابة مولَّفه ﴿ أَحَلَامُ أُو تَأْمَلَاتَ "Rêveries d'un promeneur solitaire" مشاءوحيد ولقد توفي روسو في ٢ من يوليه سنة ١٧٧٨ أي قبل قيام الثورة الفرنسية باحدى عشرة سنة ، فلم يعش إذن لمرى الثورة التي كانت مؤلفاته من بين الكتابات الهامة الى أدت إلى إشعالها .

وبجانب الموثفات التي ذكرناها ترك روسو عدداً لا محصى من الرسائل ينقد فيها النظم التي إكانت سائدة في عصره وذلك كرسالته إلى دالمبر التي ينقد فيها المسرح، ورسائله عن تشريع كورسيكا، ورسائله إلى

كريستوف دى بومون الى يرد فيها على اتهام السلطات له بسبب كتاب المبيل المسلم يضاف إلى ذلك المعاوراته المولة ولقد كانت معظم الدول الأوربية تنظر إلى مؤلفات روسو نظرة خوف لأن حكم الطغيان كان ينتشر فى كل دولة وفى كل مكان من القارة الأوربية لذلك كانت كتبه تصادر وتحرق ويحكم على صاحبها بأحكام قاسية .

# ٣ ــكيف ألف روسو كتاب العقد الاجتماعي؟

يعد كتاب العقد أهم مؤلفات روسو ، إذ كان ثمرة لتفكر عميق وتأمل طويل من المؤلف،سلخ فيه أكثر من عشر سنوات . ذلك أن العقد الاجتماعي ليس في الحقيقة إلا جزءاً من كتاب آخر ضخم كان روسو يزمع إخراجه لولا أن الوقت لم يسعفه فاقتصر على إخراج العقد ليحل محل ذلك الكتاب ، ويؤكد ذلك قول روسو في اعترافاته سنة ١٧٥٦ وإن من بين الكتب المختلفة التي كنت أشتغل في إعدادها، كتاباً . کنت أفكر فيه منذ زمن طويل ، وأشغل نفسي به في شغف كبير ، وكنت أربد أن أقضى في إعداده كل حياتى ، كما كنت أعتقد أنه سيتوج شهرتى ، وذلك هو كتاب النظم السياسية . ولقد راودتني فكرة ذلك الكتاب منذ ثلاثة عشر عاماً ، إذ عندما كنت في البندقية سنحت لي الفرصة لمعرفة أخطاء حكومة ذلك البلد التي تفخر بحكمها<sup>(١)</sup> . » كان روسو إذن يزمع تأليف كتاب ضخم عن النظم السياسية على غرار كتاب روح القوانين لمونتسيكيو نجمع فيه إلى جانب الدراسات النظرية والفلسفية مشاهداته وملاحظاته عن نظم الحكم في البلاد المحتلفة التي زارها مضيفاً إلى كل ذَلَكُ تَجَارُبُه وخيراته . غير أن روسو وجد نفسه سنة ١٧٦١ أمام مشروع ضخم قسد لا تكفى سنوات

حياته الباقية لتحقيقه ففضل إخراج الجزء الذى كتبه من كتاب النظم السياسية تحت عنوان ﴿ فِي العقد الاجتماعي ، سنة ١٧٦٧ ، مقتصراً على ما سبق أن أبداه من آراء في كتبه السابقة . على أن إخراج كتاب العقد لم يكن سهلا إذ استدعى ذلك أن يعمد المؤلف إلى جمع بعض الأجزاء التي ترتبط بعضها ببعض في كتاب النظم ، محيث تدور كلها حول فكرة مركزة واحدة ، مع أتلاف الأجزاء الأخرى . ﴿ وعلى ذلك لما كنت قد عدلت عن إخراج هذا المؤلف ، فقد صممت على اختيار ما بمكن فصله منه،وعلى حرق الأجزاء الباقية , ولما بدأت العمل في هذا الكتاب بنشاط ، بدون أن أتوقف عن تأليف كتاب إميل في نفس الوقت: استطعت أن أنهى من كتاب العقد في مدة أقل من عامين 🗥. وهو في هذا الكتاب يرد ـــ كما سبق أن أشرنًا إلى ذلك - على السوال التي طالما أثاره في مؤلفاته السابقة وهو : كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من الشرور التي جرها عليه انتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية . فكتاب العقد الاجتماعي أبعد عن أن يكون غبر متناسق مع مؤلفاته السابقة كما ظن ذلك بعض المؤلفن مثل جروتويزن(٢)الذي نعت روسو بازدواج المثالية ، إذ بتخذ نوعين متناقضين من المثاليات ، نوعاً بمكن أن يستخلصَ من إميل وإلويز الجديدة، ثم على وجه الخصوص من خظابيه عن تقدم العلوم والفنون وأصل التفاوت بين الناس ، ثم نوعاً آخر يقف من النوع الأول موقف النقيض ، وهو الذي عكن استخلاصه من كتاب ملحوظات عن حكومة بولونيا ومن رسالته عن تشريع كورسيكا ثم على وجه الحصوص من كتاب العقد الاجماعي

<sup>(</sup>١) اعترافات ( ٢ - ١٠ - [ ١٧٥١ ] ) .

B. Groethuysen: J.J. Rousseau, Paris, (7) 1949.

<sup>· (</sup>١) اعترافات (٢ –٩ – [٢٥٧٦]) .

وينزعم هذا الرأى جومتاف لانسون (١)وهو رأى سبق أن عرضناه وهو يتلخص فى أن روسو يود لو استطاع الإنسان الرجوع إلى المثال الطبيعى ، ولكته لما وجد ذلك مستحيلا نادى ببديل عن هذا المثال الطبيعى وهو إصلاح الحياة الاجتماعية حتى يجد فيها الإنسان بعض ما فقده من ميزات بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

#### ٣ - فكرة العقد الاجتماعي

وإذا محثنا في مدى أصالة روسو في كتاب العقد الاجتماعي لوجدنا أن فكرة وجود اتفاق أو عقد بن الحاكم والأفراد أو بين الأفراد بعضهم بعض على الخضوع لنوع معين من نظم الحكم فكرة قدعة ، فيذهب كونفشيوس الفيلسوف والحكم الصيني (٥١١ ــ ٤٤٩) ق . م إلى أن الحاكم مَفُوض من الله على الأرض ليحكم وفق عقد محدد نصوص هذا التفويض . والطاعة واجبَّة للحاكم طالمًا احترم نصوص هذا العقد وإلا فالأفراد لهم كل الحق في الثورة ضده إذا حاد عن هذه النصوص . وفي نفس العصر الذي عاش فيه كونفشيوس نجد أتباع موتسى Motze وهو من الفلاسفة الصينيين البارزين يضعون كأساس للعلاقات الاجتماعية بن الأفراد عقداً أبرم بينهم في العصور السحيقة ، وعلى كل فرد احبّرام هذا العقد . وقى عصر أفلاطون يني كثير من السوفسطائيين الدولة على أساس تعاقدي ، إذ نجد جلوكون في جمهورية أفلاطون يتحدث عن الرأى الشائع الذي يذهب إلى أن الأفراد قد عقدوا فيما بينهم عقداً بيتعد كل منهم بمقتضاه عن الظلم ، واقد اعتنق هذا الرأي كثير من الأبيقوريين . وفي العالم الروماني يذهب

والنوع الأول من المثاليات يقوم على مناداة روسو بالرجوع إلى حالة الطبيعة التي كان الإنسان يعيش فها معزُّولا حراً طليقاً من كل قيد بنمى ملكاته بنَّفسه عن طريق كتاب الطبيعة الكبير . إن حالة الطبيعة التي ينادى مها روسو ترد النفس الإنسانية فها یری جروتویزن إلی « أولی وأبسط عملیاتها » ، و هی نفس لا تعرف الغش ولا الحداع ولا الحيلاء ولا الظلم . . ولا غير ذلك من الصفات التي غرستها فيها الحيَّاة الاجتَّاعية ، لأن الإنسان خير بطبيعته والمحتمع هو الذي يفسده . أما النوع الثاني من المثاليات فهو ما نادى به روسو فى العقد الاجتماعي وهو الرجل الاجتماعي ، أو المواطن الفاضل . فالرجل الطبيعي والرجل الاجتماعي مثلان نادى بهما روسو كمثالين للحياة ولكنهما متباعدان الواحد عن الآخر، فالرجّل الأول يعيش في نفسه ولنفسه متتبعا طبيعته الحبرة ، متجاهلا الرأى العام والعادات والتقاليد ، بينها الثاثى بالعكس يعيش لوطنه ومجتمعه خاضعاً للرأى العام مقدساً العقل الجمعي .

ويعلل هولاء المؤلفون هذا التناقض الذي يزعمونه في مثاليات روسو بأن حياته التي كانت مليئة بالمآسي هي التي آملت عليه هذا التناقض أو أدت به إليه بشكل لم يستطع التخلص منه ، فهو وقد ولد بائساً محتاجاً ، فقيراً مريض الجسم والنفس معاً تصور حياة يفر إليها من واقعه المؤلم ، حياة خيالية محقق فيا ما لم يستطع أن محققه في حياته الواقعية ، ولكن روسو مع ذلك لم يستطع أن يتجاهل الحياة الاجتاعية التي يعيش في كنفها والتي تقرع سمعه صباحاً ومساء يعيش في كنفها والتي تقرع سمعه صباحاً ومساء فتمني سوقد يئس من تحقيق حلمه وخياله سد لو عاش كواطن فاضل في مجتمع فاضل ومن هنا أتى مثاله الأول .

ويقابل هذا الرأى رأى آخر يرى بالعكس في فكر روسو فكراً متماسك الأجزاء متناسق الأفكار

Gustave Lanson: "L'unité de la pen- (1) sée de J.J. Rousseau" (Annales de la Société de J.J. Rousseau, Paris, 1912).

العقد في دائرة النشاط الاقتصادي ، ولقد كان لهذه الحال أثرها المباشر علىالمفكرين السياسيين والاجتماعيين فى محاولتهم إنجاد تفسير معقول لخضوع الأفراد لسلطة رتش Richie وفرانكان جـــدنجز Giddings (۱) ويدّهب كارليل إلى أنَّ فكرة ﴿ المِيثَاقُ الحَكُومِي ﴾ كانت تسود السواد الأعظم من مفكري العصور الوسطى لأن الحاكم كان أن رأيهم ممثلا للإله على الأرض ، يتولى سُلطانه وفق مَيثاق محاص . أما الاهبّام بفكرة العقد فى بدء العصور الحديثة فكان استمراراً لتلك المعركة التي ثارت في العصور الوسطى المتأخرة حول سلطة الملك ومداها . ولكن ثمة سبب يبدو فى رأينا فاصلا فى الموضوع , ذلك أن الكنيسة كانت طوال العصور الوسطى تطغى على سلطة الماوك وحدثت طوال تلك العصور معارك فلسفية بل وعسكرية بين أنصار كل من الفريقين إلى أن قضي على سلطة الَّكنيسة في بدء العصور الحديثة بعوامل النَّهضة والإصلاح الدينى وبدأت تظهر القوميات الأوربية. الحديثة ، وبدأ الملوك بمارسون سلطانهم بعنف وقسوة بسبب تلك العقدة التي تكونت لديهم يسبب طغيان الكيسة عليهم طوال العصور الوسطى فانتشرت الدكتاتورية وانتشر حكم الطغيان في كل مكان من القارة الأوربية فى أسبانيا وفى فرنسا وفى إنجلترا وفى هولندة وفى المدن الإيطالية التي كانت تتبع بعضها النظام الملكي . . في كل مكان . وكان القانون محمى هوالاء الملوك من كل نقد ويعفيهم من أية مسئولية . ولقد أدت هذه التمسوة إلى وضع سلطة الملوك على بساط البحث ولا سما مسألة الحقّ الإلهي للملوك ، ولم يجد المؤلفون أسلم ولا أكثر أماناً من عرض هذه المسألة وأشباهها فى صورة قصة خيالية يعبرون فيها عما بجيش

كارتيادس إلى أن الناس كانوا يعيشون قدعاً بلا قانون وكان كل منهم يعتدى على الآخر ثما أدى إلى انتشار القلق والحوف ولذلك أبرموا عقداً فيما بينهم يخضعون وفقه لنظام بختارونه . ثم يأتى سنكاً (٣ فُي . م \_ ٣٥ م) فيؤكد هذه الفكرة إذ يذهب إلى أن الإنسان كان في المبدأ يعيش في عصر ذهبي لا مخضع فيه لأية سلطة إلا سلطة عقله ، وكان الناس متساوين إذ لم تكن الملكية الفردية قد عرفت بعد ، ولكن لظروف ما ظهر مبدأ الماكية الفردية فقضى على العصر الذهبي للإنسانية إذ عمد الأفراد إلى تدمير الملكية الجمعية وأصبحوا مشيعين بشهوة الجرى وراء الثروة والجاء . ومن ثم نشأت ضرورة إنشاء نظم اجتماعية سياسية لكى تحد من شهوات الإنسان واعتداء الناس بعضهم على بعض . ولقد أهمّ الآباء المسيحيون الأوائل لهذه الفكرة لأنهم وجدوا فيها تفسيرا للكتاب المقدس ا فالعصر الذهبي الذي أشار إليه سنيكا ليس إلا العصر الذي كان يعيش فيه آدم وحواء في الجنة قبل السقوط على الأرض بسبب الحطيئة التي ارتكبها ، أما القوانين وبْظم الحكم والملكية الفردية . . فهنَّ كلها نظم تُعَّد في ذَاتُها ﴿شُراً ضروريا ﴾ لكبح جاح شهوات بني الإنسان والتكفير عن الخطيئة الأولى التي ارتكها آدم . وفي مطلّع العصور الحديثة زادت أهمية نظريّة العقد الاجتماعي وذلك نظرآ لانتشار الجمعيات الحبرية والطواثث الدينية في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة ، وهي كلها جمعيات تعاقدية أي تقوم على عقد يحدد اختصاصاتها ومجال عملها ن ولما كانت الدولة بمغنى من معانيها على الأقل ليست إلا هيئة ذات اختصاصات معينة فقد كان من الطبيعي أن يلجأ كثير من المؤلفين إلى تصويرها على أساس تعاقدي . ثم إن التجارة والصناعة قد انتشرت في مطام العصور الحديثة وهمى تقوم على عقود قانونية معرمة بنن الأفراد والشركات والبنوك وتؤكد أهمية

<sup>&</sup>quot;Contribution to the History of Social (1) Theory" Political Science Quarterly, 1891.

في صدورهم من نقد لماذا الطغيان ويرسمون الصورة التي يفتقدونها في واقعهم . ولقد استخدم المؤلفون نظرية العقد لتوجيه نظر الملوك الطغاة إلى أنهم ليسوا من عنصر يعلو على عنصر البشر وأنهم محكمون وفق قواعد متفق عليها منذ الأزل وأن عليهم أن يخضعوا لهذه القواعد كشرط أساسى لطاعة الأفراد لهم لأن العقد الكامل محمل دائمة النزامات متقابلة ، فعقد البيع مثلا يفرض ءُلِّي المشترى أن يدفع النُّمن وعلى البائع تسليم الشيء المباع فاذا نقض أحدهما التزامه ولم يوف به كَانَ الآخر في حل من نقض النّزامه . فنظرية العقد هي أتم صورة قانونية وفلسفية يستطيع عن طريقها الفيلسوف أو السياسي أن يهدم النظرية التقليدية التي سادت منذ العصور القديمة من أن الملك فوق القانون أو أنه متحلل من كلّ قانون Legibus Solutus وإن كان بعض المؤلفين قد استخدمها بالعكس في تثبيت الطغيان ..

لكل هذه الأسباب انتشرت إذن نظرية العقد على لسان عدد لا محصى من الموافقين في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة من أمثال مارسيلو دى يادوا وجيوم دوكان ونيقولا دى كوزا ثم على وجه الخصوص إيناس سلفيوس ( ١٤٠٥ – ١٤٦٤ ) الذي عرض فكرة العقد في كتابه ﴿ في مصدر السلطة الرومانية "De ortu et auctoritate imperii romani وضانبا حيث فرق بن العقد الاجتماعي والعقد السياسي ، فالأفراد في المبدأ كانوا يعيشون على الطبيعة وكانت علاقاتهم قائمة على الحروب مما اضطرهم إلى إنشاء نظم اجماعية تنظم علاقاتهم بعضهم ببعض داخل نطاق ﴿ عَقَد اجْمَاعِي ﴾ أبرم بينهم ، ثم وجدوا بعد ذلك ألا بد من إنشاء حكومة لكي تقوم بالسهر على هذه النظم ، وتمت هذه الخطوة داخل نطاق ؛ عقد حكومى أو سياسي ٢ . ثم عرض هوكر H. Hooker – ١٣٠١) من رجال الدين المسيحى الإنجليز هذه

النظرية في كثير من التفصيل في كتابه وقوانين السياسة الكنسية " وكذلك فرانسسكو سوارثُ Suarez وخوان ماریانا (۱۵۳۱ – ۱۹۲۶) . . وغیرهم . وأخبرا نصل إلى كبار مؤلفي المذهب التعاقدي المحدثين وهم الذين تأثر بهم روسو مباشرة . ففي القرن السابع عشر وجدت فكرة العقد عند هوبس وبوصويه وجروسيوس وأسينوزا ولوق ، فذهب هوبس مثلا في كتاب التنهن أو Leviathan إلى أن الملك يحكم وفق عقد لا رجوع فيه تنازل الأفراد بمقتضاً، للملك عن كل حق لهم . فقد عاش الإنسان فَى المبدأ فى حالة الطبيعة التي كانت وحرباً لكل إنسان ضد كل إنسان ۽ ، أي كانت تقوم على القوة والاعتداء ، ولكن الإنسان وجد أن مصلَّحته وضع حد لهذه الحال والوصول إلى حال يسودها السلام الدائم بين الناس فتنازل عن قسط من قوته على شرط أَنْ يَفْعَلُ الآخرونِ بِالمثلِ ۽ وعلى ذلك نشأ بين الناس عقد مبدئى قائم على خوف الناس يعضهم من بعض وعلى أساس أن هذا العقد سيحقق لهم ميزات تفوق ما يتمتعون به في حالة الطبيعة . ولكَّى تسود السلم بشكل أكثر استقراراً لجأ الناس إلى إضافة عقد جديد إلى العقد الأول ، -عينوا بمقتضاه ممثلا أو ثاثباً عنهم يقوم بتطبيق العقد الأول ، وهذا الممثل هو الحاكم الذي جمع في يده كل ما كان يتمتع به كل شخص في حالة الطبيعة من قوة أو سلطة . وأصبح الحاكم منذ تلك اللحظة ذا سلطان كامل على الأفراد لأنهم قد تنازلوا طواعية ولمصلحتهم عن كل حق لهم ، وعلى ذلك فطغيان الحاكم شىء مشروع فالعدل ما يراه عدلا ، والدولة ممثلةً في الملك لها كل الحقوق وهى بمثابة روح لذلك الجسم الضخم وهو الشعب وهي أُشبة شيءً بذلك العملاقُ المخيفُ الغريب الذي أطلق عليه الكتاب المقدس اسم اللويثان .

ومن هنا تجد كيف استغل هويس نظرية العقد

في تبرير طغيان الحكام في القرن السابع عشر ولا سيا أسرة ستيوأرث في إنجلترا . ويذهب بنوا اسبنوزا سنة ١٦٧٠ في رسالتيه السياسية ، والدينية السياسية إلى رأى مشابه لرأى هوبس مع تخفيف من حدة الحكم المطلق فالأفراد بعد العقد لم يفقدوا كل حقوقهم ــ كمَّا ادعى هوبس - بل بقى لم أن يتمتعوا بحريتهم في التفكير وفى التعبير عنأرائهم . وهنا تجد أن الملك ليس مطلق التصرف كما هي الحال عند هوبز , ولكن للأفراد أن يثوروا على الطغيان بوصف أن الثورة هي الوسيلة الوحيدة لضمان حريتهم . وفي كتاب والحكومة المدنية ، يقف جون لوق سنة ١٦٩٠ موقفاً نخالف موقف هوبس على خط مستقيم ، فهو يذهب إلى أن حالة الطبيعة لم تكن أبداً حالة حرب ، ولم يكن أساسها تحكيم الغرائز ، بل كانت حالة يعيش فها الإنسان حراً ويتصرف على أساس عقلي كان من شأنه أن مخفف من أثار الحرية المطلقة . غير أن حالة الطبيعة لم تكن تخلو من متاعب إذ كانت حالة تسيطر علمها أحيانا المخاوف والأخطار بسبب فساد بعض الأفراد وكان يعوزها ثلاثة أشياء : قانون مستقر واضح ، قاض عادل يحكم بين الأفراد وأخبراً قوة تتفيذ تستطيع تنفيذ القانون ، ولذلك وضع الأفراد حداً لحالة الطبيعة وكونوا الحياة المدنية وفق عقد أبرم بليهم

والحاكم في هذا العقد أو الملك ليس إلا مجرد حكم بين الأفراد فهو لا يتمتع محقوق تعلو على حقوق الأفراد الذين يستطيعون باستمرار استخدام حقوقهم الطبيعية ضده . فالثورة على الملك الطاغى حق مشروع للأفراد لأنه في هذه الحالة يكون قد أخل بشروط العقد وجعلهم في حل هم الآخرين من الارتباط به .

ولقد تأثر روسو ـــ كما سنرى ــ بفلسفة لوق ، وهو يقول في إحدى رسائله ؛ إن لوق على وجه

الخصوص قد عالج نفس الموضوعات ينفس المبادئ التي سرت علمها ه<sup>(۱)</sup>.

أما في القرن الثامن عشر فيبدو أن تظرية العقد كانت قد أصبحت من الذيوع والوضوح بحيث كان المؤلفون يعتبرونها حقيقة واقعة لم تعد تستلزم إفراد موالف لها ولذلك لا تكاد نجد في ذلك القرن إلا كتاب روسو وإن كان هذا القرن قد عرف كثيراً من المؤلفات السياسية الهامة مثل كتاب وروح القوانن المنتسكيو ستة ١٧٤٨ الذي تأثر يه روسو كثيراً إلى جانب تأثره بكتاب مواطن له من جنيف وهو يبرلاماكي Burlamaqui الذي ألف سنة ١٧٥٨ وهو مولف كان له أثر ملموس على تفكيره.

تلك هي حياة جان جاك روسو ، ومؤلفاته والأصول التاريخية لفكرة العقد الاجتماعي ، ولننتقل الآن إلى دراسة كتاب العقد الاجتماعي وما ورد به من نظريات ومبادئ .

## ع ــ محتويات كـتاب العقد

ينقسم كتاب العقد الإجباعي إلى أربعة أجزاء تحمل العناوين الآتية على التوالى :

1 ـ في الميثاق الاجماعي . Du Pacte Social

السلطان . De la Souveraineté . بالسلطان .

المحكومة , تا الحكومة بالمحكومة بال

\$ ــ فى كيف تسبر الأمور فى المدينة (الفاضلة ) Du Fonctionnement d'une Cité

وكل جزء من هذه الأجزاء مقسم إلى عدد من الفصول .

وسنتناول هذه الأجزاء الأربعة بالترتيب :

(١) رمائل الجبل (الرمالة السادمة).

## الجزء الأول: في الميثاق الاجتماعي

يقول روسو في مقدمة هذا الجزء إنه سيحاول البحث عن الأساس الشرعي للنظام المدني ، أي سيحاول البحث عن الأساس الذي ترتكز عليه سلطة الدولة وطاعة الأفراد لها . ثم يقول في الفصل الأول من هذا الجزء وإن الإنسان يولد حراً ولكنه مكبل بِالْأَعْلالِ فِي كُلِ مَكَانَ ﴾ . فكيف إذن انتقل الإنسان من الحرية التي ولد فها إلى حالة من العبودية تسيطر عليه ومخضع فبها لسلطآن يستذله ويتحكم فى مصىره ، وعلى أَى أَساس حدث ذلك ؟ ــ لا مُكن أَنْ يَكُونَ القانون الطبيعي أساس هذا الاستعبادً<sup>(١)</sup>. ذلك أن الأسرة وهي أقدم مجتمع في العالم ، هي المجتمع الطبيعي بين صور المجتمعات البشرية . وفي هذا المجتمع الطبيعى لا يخضع الأولاد للأب والأم إلا طالما كانوا في حاجة إلى رعايتهما والمحافظة على حياتهم ، فاذا كبروا ولم يعودوا محاجة إلى الأب والأم أصبحوا قِعراراً مستقلن مثلهما إلا إذا استمروا خاضعن لهما عن طواعية وبشكل غير طبيعي . والأسرة ليست إلا النموذج الأول للمجتمع السياسي فالسلطان بمثل لأب والشعب بمثل الأولاد والكل لما كانوا أحراراً يتساوين لا يمكن أن يتنازلوا عن حريتهم إلا لصالحهم ولما يكون من شأنه أن يحافظ على حياتهم وبقائهم ء لأن القانون الطبيعي الأول للإنسان هو أن يسهر على المحافظة على نفسه وعلى بقائه , فالسلطان الذي محكم الأفراد وفق مصلحته بعيداً عن مصالحهم، ليس لحكمه ای سند من القانون الطبیعی ، بل إن حکمه هذا ضد القانون الطبيعي على خط مستقيم . ولكن إذا لم يكن القانون الطبيعي هو الأساس لل ويما يكون قانون الأقوى هو أساس هذه الحال . ولكن ﴿ أَقُوى إنسان إن يكون أبداً من القوة عيث يستمر دائماً سيداً ،

ما لم يحول قوته إلى حق وطاعته إلى واجب ، ولكن القوة الجسمية لا يمكن أن تكون أساساً بحال من الأحوال للحق لأن القوة تعنى القدرة الجسمية فاذا خضع الناس لشخص قوى من الناحية البدنية فان خضوعهم سيكون عملا اقتضته الضرورة ولن يكون عملا طوعياً ، ولن تؤدى القوة إلى خلق حق لأن من صفات الحق أن يطاع صاحبه عن واجب وليس عن خوف ، وما أشبه الحاكم الذي يحكم بالقوة بصاحب عصابة مهاجم الناس ليغتصب مهم أمتعهم ، فكما أن القوة هنا لا تمنح حقاً كذلك هي في المحال السياسي لا عكن في رأى روسو أن تكون أساساً لحقوق منظ (١)

ه وبجب أن نتفق إذن على أن القوة لا تنشىء حقاً وأن الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلا للقوة الشرعية ۽ ـ وعلى ذلك يستمر روسو في البحث عن الأساس الذي يىرر مشروعية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية التي كان فيها حراً من كل قيد إلى الحالة الاجتماعية التي هو فيها مستعبد ــ على حد قوله ــ ويستمر روسو في البحثُ عن هذا الأساس فيتساءل عما إذا كان ثمة عقد بين الحاكم والأفراد تنازل الأفراد بمقتضاه عن حريتهم له على غرار تعليل هويس فى كتاب اللويثان أو جروسيوس في كتابه الشهير ٥ في قانون الحرب والسلم De jure belli et pacis" . وينساقش روسسو فكرة جروسيوس الذي ذهب إلى أن الطغيان الملكى مشروع لأن لكل فرد الحق فى أن يتنازل عن حريته لسيد تختاره، وإذا كان ذلك صحيحاً ومشروعاً بالنسبة لأى فرد فلإذا لا يكون مشروعاً بالنسبة لشعب بأكله إذ يتنازل عن حريته لحاكم من الحكام ؟ – ويرد روسو على ذلك بأن طبيعة الإنسان تجعله لا يتنازل عن حريته إلا في نظير مبزة أكبر منها

<sup>(</sup>١) الفصل الثاني .

<sup>(</sup>١) الفسل النالث.

ستعود عليه ولا يمكن أن نجد شيئاً بمكن أن يعادل حرية الإنسان في التصرف للمحافظة على بقائه ، حتى السلام أو الأمن الداخلي الذي يدعون أن الحاكم الطاغى يوفره لرعاياه نظير تنازلهم عن حريتهم أمر لا وجود له، لأن جشع الحاكم وطمعه الذي لا يعرف حدودا واعتداءاته على الأفراد هي عثابة حروب تهدد أمنهم باستمرار . كما أن التنازل عن الحرية معتاه التنازل عن صفة الإنسانية ، بل التنازل عن واجبات الإنسان نحو نفسه ، فهو إذن ضد الطبيعة الإنسانية وبالتالي لا يكون لأى إنسان أو لأى شعب أن يتنازل عن حريته لأى شخص .

ومحلل روسو مصادر الاسترقاق مبينا كيف أنها لیست مشروعة ، حتی الحرب والغزو بری فهما مصدرين غير مشروعين للاسترقاق ، لأن الحرب هي علاقة بين دولة ودُولة أخرى وليست علاقة بين أَفْرَاد دُولَةٌ وَأَفْرَاد دُولَةً أُخْرَى ، هي علاقة شيئية أو عينية ﴿ وليست علاقة شخصية ﴾ ، إذ تستطيع الدولة المنتصرة الاستيلاء على أراضي الدولة المهزومة ولكن عليها أن تحترم الأشخاص من حيث هم أناسي وعليها أَنْ تَحْتُرُمُ الْأَمْلَاكُ الْحَاصَةُ ، ومن ثُم فَلَا حَق لَحَاكُمُ الدولة المنتصرة في أن يسترق رعايا الدولة المهزومة أ فالطغيان حتى في هذه الحالة غبر مشروع (١).

ولكن إذا لم يكن ثمة عقد مشروع بين الشعب وبىن الحاكم الطاغى يبرر طغيانه ، فان هناك ميثاقاً اجَّمَاعِياً مُختلَفَ عن ذَلك العقد المزعوم وهو الذي بجب أن نبحث عنه ونتذاكر نصوصه(٣). ففي المرحلة السابقة على تكوين السلطان السياسي والمدثى كان الأفراد أحراراً متحللن من كل قبد إلا من واجب كل منهم الطبيعي نحو المحافظة على نفسه ، ولكن حدثت ظروف جعلت من الصعب استمرار هذه

الحال الطبيعية ووجد الأفراد أسهم مهددون بالفناه إن لم يبحثوا عن مخرج من هذه الحال . ولم يكن لدى كل منهم إلا قوته وحريته وهما الأدانان الوحيدتان اللتان كان يستخدمهما في المحافظة على بقائه ، لذلك وجدوا أن ليس ثمة من وسيلة لإنقاذهم منحالة الطبيعة إلا ۽ البحث عن شكل للوحدة أو للاجباع من شأنه أنْ يحمى ويقى شخص كل عضو وأمواله . . شكل للوحَّدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه ، ويظل أيضاً متمتعاً بنفس الحرية الَّي كان يتمتع بها من قبل . . وتلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسيَّة التي يبحث العقد الاجباعي عن الحل الصحيح لها .

وتصوص هذا العقد الذي أبرم بين الأفراد محددة تحديداً دقيقاً بطبيعة هذا العقد نفسه عيث أن أي تعديل فيها مجعل العقد لاغياً ومحيث يستطيع كل فرد أن يسترجع حريته الطبيعية التي تنازل عنها إذا ما اعتدى معتد على نصوص العقد وأحكامه . ووفق هذا العقد يعد كل مسهم أو مشترك أو عضو متنازلا بلا تحفظ عن حقوقه المجموعة . وهذا التنازل ليس لمصلحة شخص معن بل هو لمصلحة الجاعة التي هي مصلحة كل قرد من الأفراد ، ﴿ فكل شخص منا يضع تحت تصرف الجاعة شخصه وكل قوته تحث قيادة الإرادة العامة ؛ . فكل شخص سيصبح عضواً في هيئة معنوية أو أخلاقية تتكون من الأفراد المنضمن إلها ، وهذه الشخصية العامة التي تتكون من اتحاد الأفراد هي ما كان الأقدمون يطلقون عليها اسم المدنية ويطلقون عليها الآن اسم الجمهورية أو الهيئة السياسية ، التي يسميها أعضاؤها باسم الدولة أو السلطان. أما المشتركون فيطلق عليهم اسم جمعي وهو الشعب ، وفي علاقاتهم بعضهم يبعض يطلق عليهم اسم المواطنين يوصفهم مشركين في هيئة ذات سيادة ، كما يطلق عليهم اسم الرعاياً بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة .

<sup>(</sup>١) الفصل الرابع . \_ (٢) الفصلان الخامس والسادس .

والميثاق الاجتماعي والحال هذه يشتمل على التزامات متبادلة بين جمهور الشعب والأفراد،وكل فرد من أفراد الجاعة سيكون ذا صفتن يقابل كل منهما إلىزامات ، فهو بوصفه جزءًا من السلطان الذي لا مصدر له إلا الشعب أو محموع الأفراد متعاقد مع هؤلاء الأفراد وملزم إزاءهم ، وهو يوصفه فرداً من أفراد الشعب متعاقد مع السلطان العام للجاعة ومسئول أمام هذا السلطان ، فالفرد إذن عكن أن يقال عنه إنه متعاقد مع نفسه ، فهو بصفته من رعايا السلطان متعاقد مع نفسه بصفته جزءًا من هذا السلطان . وهذا السلطان المكون منالأفراد المتحدين في الهيئة الاجتماعية أو السياسية ليس له أية مصلحة ولا بمكن أن تكون له مصلحة تخالف مصلحتهم العامة بل إن مصلحة هذا السلطان لا ممكن أن تكون مضادة لمصلحة كل فرد على حدة كما سنرى ذلك جلياً عند كلامنا عن الإرادة العامة . ولما كان كل فرد قد تنازل تنازلا مطلقاً عن كل شيء الجاعة وهو سهذا إنما يتنازل عن كل شيء لنفسه هو ، يوصفه عضواً في هذه الجاعة ، ولما كان العقد أو الميثاق الاجتماعي يصبح لا قيمة له إذا أبيح لأى عضو الخروج عليه،فان أبسطالنصوص المتضمنة في هذا الميثاق تقتضي منع أي خروج على نصوص هذا العقد بالقوة . ولكن ما هي المترات التي ستعوض الأفراد الخاضعان للعقد عن منزاتهم التي فقدوها بانتقالهم من حالةً الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أو المدنية؟ ذلك هو موضوع القصل الثامن :

يقول روسو إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية بحدث في الإنسان تغيرات عميقة فهو بجعله خاضعاً للعدل بدلا من الحضوع للغريزة وتصبح أعاله ذات قيمة أخلاقية كانت خلواً منها وهو في حالة الطبيعة، لأن الإنسان في هذه الحالة الأخيرة كان بريثاً، عادلا وكان يفعل الحير طواعية وبشكل طبيعي ولذلك كانت النضيلة التي يتحلي بها فضيلة سلبية ، أما في

الحالة الاجهاعية فانه يتصرف وفق معاير أخلاقية عددة وعن علم تام سلم الأخلاقية فهو يقعل الحر الداته ويقدس الواجب لذاته لا لأى اعتبار آخر الحالة الاجهاعية تحوله من كائن خاضع للغريزة إلى إنسان خاضع الواجب الأخلاقي . وهنا نجد تأثر روسو بفلسفة سقراط والفلاسفة اليونان واضحاً ، فسقراط ومعظم الفلاسفة اليونان كانوا يعتقدون أن الإنسان خير بطبيعته وأنه لو عرف الحير فلا بد سيتجه إليه وهو لايفعل الشر إلا عن جهل، وإن كانت المقارنة بين سقراط وروسو هنا قد لا تكون جائزة لأن سقراط يصف الفرد الكائن في جهاعة بيها رجل الطبيعة الذي يتحدث عنه روسو شخص لم يعرف بعدف بعد الحياة الاجهاعية .

والحالة الاجهاعية تجعل الإنسان خاضعاً لعقله بدلا من أن كان خاضعاً لغريزته فى الحالة الطبيعية والإنسان يفيد من انتقاله إلى الحالة الاجهاعية ميزات كثيرة تعوض ما فقده من تركه لحالة الطبيعة ، فالحياة الاجهاعية تؤدى به إلى استخدام ملكاته العقلية وتنمية هذه الملكات واتساع مداركه وأفق تفكيره كما أنها تسمو بعواطفه وبروحه لدرجة تجعله أحياناً يشكر الظروف التي أدت به إلى الحلاص من حالة الطبيعة إلى الأبد والانتقال إلى الحالة الاجهاعية . ذلك أن هذه الحالة قد حولته من حيوان غبى إلى موجود ذي فشاط ذهني ، أي حولته من حيوان إلى إنسان .

ثم يعمل روسو حساب الحسائر والمكاسب في الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجهاعية ، فالإنسان قد فقد الحرية الطبيعية وحقه المطلق في كل ما يفعل ولكنه كسب الحرية المدنية المحدودة بالإرادة العامة ثم الملكية التي تضمنها له الجهاعة ، والحرية الطبيعية ليست إلا استعباداً لأن الإنسان يكون خاضعاً فيها لتوازعه ، أما الحرية المدنية فهي الحرية الحقيقية عمى الكلمة لأن الإنسان يخضع فيها لقانون مدنى عمى الكلمة لأن الإنسان يخضع فيها لقانون مدنى

وضعه لنفسه بنفسه . أما عن الملكية في حالة الطبيعة فكانت قائمة على القوة الجسمية وهذه ليس فيها أى ضمان لبقائها واستمرارها ، أما في الحالة المدنية فانحتمع هو ضامنها وهي لذلك ملكية مستقرة مقدسة . ويتحدث روسو في الفصل التاسع والأخير من هذا الجزء عن الملكية وكيف أن الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة السياسية قد تنازلوا أيضاً للجاعة عن ملكياتهم أيا كان مصدرها ، فحق الملكية الذي يتمتع به الأفراد على ممتلكاتهم الحاصة خاضع دائماً المبدأ العام وهو أن الملكية الحقيقية لسلطان الهيئة السياسية في مجموعه للا للأفراد الذين قد يسمح لهم هذا السلطان بالتمتع وفق قواعد يراها .

ويختم روسو هذا الجزء قائلا بأن الحالة الاجماعية ليس من شأنها أن تقضى على المساواة التي كانت موجودة في حالة الطبيعة بين الأفراد لأنها قد أحلت المساواة الاجماعية على المساواة الطبيعية . ولا شك أن المساواة الاجماعية قد أدت كذلك إلى القضاء على ما كان موجوداً من حالة عدم المساواة بين الأفراد أحياناً سواء من حيث القوة الجسمية أو المقدرة الذكائية إذ أصبح الكل سواء بفضل العقد الاجماعي .

وقبل أن تنتقل إلى الجزء الثانى تود أن ثلفت النظر إلى أن روسو كان يعتقد كأرسطو وعلماء النفس والاجتماع المحدثين أن الإنسان لا تنمو ملكاته الفكرية ومداركه العقلية إلا فى المحتمع وبالمحتمع ، وقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة تلك الملاحظة ، فقد أدت الظروف ببعض الأطفال أن ينشأوا فى أحراش الهند وأستراليا يعيدين عن المحتمع ، وباختبار مستويات وأستراليا بعيدين عن المحتمع ، وباختبار مستويات ذكاء هؤلاء الأطفال وجد أن مستوياتهم منحطة جداً وأنهم إلى الحيوانات أقرب مهم إلى الأناسى ، ولذا يطلق عليهم بعض العلماء الأطفال ــ الذئاب ، أو يطلق عليهم بعض العلماء الأطفال ــ الذئاب ، أو الأطفال ــ الجن Wolf or fairy children فالمحتمع الأطفال ــ الجن Wolf or fairy children

كما يقول تشارلس كولى هو اللي ينمى مدركات الفرد وعملق منه إنساناً بمعنى الكلمة .

## الجزء الثانى: في السلطان

إن أول وأهم تثيجة لكل ما تقدم هي أن للإرادة العامة La volonté générale وحدها الحق فى قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي أنشيء من أجلها النظام السياسي وهي الصالح العام . ولما كان السلطان ليس شيئاً آخر إلا اختصاص الإرادة العامة التي - كما سنرى - تمثل إرادة « الأنا الاجماعية » أو الشخص المعنوى الذي يتكون من مجموع الأفراد ، فان هذا السلطان لا عكن التنازل عنه لشخص أو عدة أشخاص . فالإرادة العامة بجب أن تمارس السلطان بتفسها ويدون نواب أو ممثلَن ينوبون عن الأفراد أو الشعب الذي هو مصدرها(١). ولنفس الأسياب لا يمكن أن ينقسم السلطان إلى أجزاء أو أقسام منفصلة ، لأن الإرادة العامة التي هي مصدر السلطان وممارسه الوحيد ، إما أنها عامة بمعنى الكلمة وحينتذ تكون مصدر القانون ۽ وإما أنها لا تعبر إلا عن جزء من الشعب وحيثئذ لا تكون عامة ولا تكون مصدرًا للقانون ، ولما كانت الإرادة العامة واحدة غير متعددة فان السلطان الذي تمارسه لا يمكن أن ينقسم .

وهنا ينتقد روسو انقسام السلطان إلى سلطات تشريعيه وتنفيذية وقضائية قائلا إن السياسيين لم يستطيعوا قسمة السلطان في مبدئه فراحوا يقسمونه في موضوعه فأصبح السلطان أشبه شيء بموجود غريب مكون من أجزاء مختلفة ، أو أشبه شيء برجل ذي عدة أجسام جسم مزود بالعيون وآخر مزود بالأذرع وثالث يالأقدام . . . وهكذا(٢).

<sup>(</sup>١) الفصل الأولى .

<sup>(</sup>٢) النصل الثاني .

ولكن ما هي هذه الإرادة العامة التي هي المارس الوحيد السلطان والتي هي مصدر القانون الالهارادة تتكون في المجتمع عندما يتعلم كل فرد كيف يضحي بمصلحته الفردية في سبيل صالح أسمى وهو الصالح ألعام ، إذ ينتج حينند عن تمسك الأفراد بالصالح العام دون سواه روح عامة تهدف دائماً إلى تحقيق هذا الصالح، وهذه الروح العامة هي الإرادة العامة . ذلك أن أسمى إرادة للإنسان من بين كل ما يريد هي تلك التي تريد أسمى حمالح المدولة ، والإرادة العامة هي وصوت الكل الذيهر عن صالح الكل ، وهي أكبر الإرادات عدلا ذيه من الاكل على من الأعمال إنما يتم نتيجة إرادة ولكن إرادة الإنسان في صلاح الدولة وخيرها تعد ولكن إرادة الإنسان في صلاح الدولة وخيرها تعد من الناحية الانحلة أسمى إرادة .

والإرادة العامة هي إرادة الأفراد في جملتهم . فروسو قد قال بما سيقول به الفلاسفة الألمان والمدرسة الاجماعية الفرنسية فما بعد من أنه تتكون في كل جاعة روح عامة أو عقل جمعى يكون نتيجة لتفاعل عقولم الفردية بحيث يتكون من هذا التفاعل عقل جديدًا عَتَلَفَ عَن عقول الأفراد أنفسهم أو هذا العقل . الجمعى هو ما سياه زوسو « الأنا أو الذات العامة » "Un moi commun" , والجسم السياسي أو الهيئة السياسية له أيضاً من حيث هو كاثن أخلاق إرادته العامة التي تتركب من ، خبر إرادات جميع المواطنين ، والإرادة العامة ليست إرادة الجميع La volonté" وإنما هي روح عامة تعبر عن الإرادات الحبرة للأفراد فيا نخص الصالح العام . وهذه الإرادة هي وحدها مصدر القانون وهى وحدها التي تمارس السلطان وتوجه قوى الدولة لأن اختلاف المصالح الحاصة هو

الذى جعل من الضرورة إنشاء المجتمعات والانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

وللإرادة العامة السلطة المطلقة على جميع الأفراد ، ولا بد أن تكون ناتجة عنهم إبباشرة لايرعن ممثليهم فروسو لا يؤمن بالنقابات ولا بالجمعيات ولا بالمحالس النيابية لأن إرادات كل هده الهيئات إرادات خاصة تقوم بالمناورات ضد بعضها بعض وضد الإرادة العامة(٢). فالأفراد بجب أن تكون علاقتهم بالدولة علاقة مباشرة ولا تكُّون محال ما من خلال نقابات أو اجمعيات أو مجالس أو هيثات . وهنأ نجد موضوعاً طال النقاش فيه بين علماء الاجتماع والسياسة وهو التساوّل خما إذا كان وجود هيثات متوسطة بن الدولة والأفراد يؤدى إلى مزيد من ضمانُ الدعقراطية أو بالعكس يؤدى إلى عرقلة الدعقراطية , روسو يرى في هذه الهيئات عائقاً للإرادة العامة عن الظهور بشكل واضح ، ويرى جورفتش أستاذ الاجتماع بالسوربون أنَّ في مثل هذه الهيئات أكبر ضمان لحرية الفرد يدليل أن الحكام الذين يتبعون سياسة الطغيان يعمدون أولا إلى حل مثل هذه الهيئات المتوسطة . أما أرمان كيفلييه ، الذي كان أستاذا بالسربون أيضاً ، فيعتقد أن الهيئات المتوسطة الى كانت تنشأ في العصور القديمة على أساس الدم أو الأصل كانت حقاً جمعيات تودى إلى الطغيان أما جمعيات اليوم الى تنشأ بشكل حر طليق فهى من أهم وأكبر عوامل ضيان الدعقراطية :

ولقد بالغ روسو في مولفاته في تقديس الإرادة العامة حتى كاد يولهها لأنها صوت الشعب وصوت الشعب من صوت الله ، إلى حد أن جعل منها أحياناً ودنيا ، تقابل الحارج عليها عقوبة الإعدام كما سنرى . ولكن السلطان الذي تمارسة الإرادة العامة

<sup>(</sup>١) همتا سنضطر إلى الكلام عن الإرادة السامة كما بينها روسو في المقدوق مؤلفاته الأخرى

<sup>(</sup>١) القصارة الثاني والثالث

حدوداً بجب ألا يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتماعية عن حريته وماله إنما كان سهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذي يعد صالحه هو فى نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية أو الشعب ، بجب أن توجه سلطانها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الاجهاعي ، فاذا وجه السلطان إلى غير ذلك لم يكن له سند مشروع من العقد الاجتماعي ، فالسلطان مثلا لا يستطيع أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بن المواطنين لأن تحقيق المساواة من الأغراض الهامة التي عقد العقد من أجل تحقيقها ؛ وكذلك الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا ممت للصالح العام بصلة(١). فالسلطان إذا خرج عن النصوص المتعارف علمها فى العقد الاجتماعي يكون حينئذ غبر معبر عن الإرادة العامة أو عن الهيئة الاجماعية .

والإرادة العامة هي المصدر الوحيد للقانون. ذلك أن العقد الاجماعي قد أدى إلى وجود الهيئة الاجماعية وبذلك تنهى مهمته وتبدأ مهمة التشريع الذى عليه أن ممنح الهيئة الاجماعيةالحركةويعمر عن إرادتها ٢٠. والقانون عبارة عن علاقة بين الشعب بوصفه صاحب السلطان وبين الشعب بوصفُه خاضعاً للسلطان في مسألة عامة . فعنَّدما يقرر الشعب رأيًّا في مسألة عامة ، محدداً موقف السلطان ( الشعب بوصفه حاكماً ) من الدولة ( الشعب بوصفه خاضعاً للسلطة ) ، فان هذا القرار هو القانون . فالقانون في رأى روسو هو ما نطلق عليه اليوم اسم الدستور ، إذ القانون في رأيه بجب أن يتناول مسائلُ عامة لا تخص هيئة أو طبقة معينة لأنه في هذه الحالة الأخبرة لن يكون علاقة الكل مع الكل ، بل سيكون علاقة الكل مع الجزء أي لا يكون قانوناً . فالمسائل العامة هي وحدها موضوع القوانين وهي وحدها

الجديرة بأن تشتغل مها الإرادة العامة. أما ما تسميه نحن اليوم بالقوانان المدنية والجنائية والتجارية فهى فى رأى روسو لا تعد قوانين بل هي مراسم تدخل في اختصاص الحكومة، وليس لها شرف الانتساب للإرادة العامة

ولكن مهمة التشريع فى نظر روسو مهمة ثقيلة صعبة تستلزم أحياناً عقولًا جبارة ، بل آلحة تستطيع أن تعرف أحسن القوانين وأنسها ومحدث دائماً لا سها فی بدء تکوین الدول أن یأتی عبقری ذو عقل جبار ويشرع للدولة الجديدة مثل سولون وليكرجوس ويحاول إقناع الأفراد بضرورة الامتثال للقوانين . ومثل هؤلاء المشرعين لا يجب أن ينظر إليهم على أنهم أصحاب سلطان أو حكام بل هم مجرد «مقترحين للقوانين ۽ لأنهم ليسوا الشعب صاحب السلطان الوحيد وليست إرادتهم إرادة عامة وإن كانوا قد يكونون معبرين عنها . ومثل هؤلاء المشرعين الذين نجدهم في بدء تكوين الدول لا سلطان لم على الأفراد ولا يستطيعون إلزام الأفراد باتباع قوانيثهم المقترحة ، ولذلك نجدهم دائمًا يلجأون إلى الآلهة يرجونها لكى توفق أفراد الشعب إلى السبر على تلك القوانين(١٦).

على أن المشرع قبل أن يقترح القوانين مجب عليه أن يلحظ حالة الشعب الذي يشرع له فهناك شعوب أقل من غيرها في استعدادها لتقبل القوانين الجديدة . فانشعوب ﴿ الشَّائَحَةِ ﴾ الَّتي رسخت فيها عادات وتقاليد تبلورت وجمدت مع الزمن أقلّ استعداداً لقبول تشريعات جديدة من غبرها . وأحسن مرحلة للتشريع هي المرحلة التي يكون فيها الشعب فتياً لم يمض وقت طويل بعد على تكونه . وعلى المشرع أن عهد الشعب لتشريعاته كما عمهد المهندس الأرض ونخترها ويقوى

 <sup>(1)</sup> الفصل الرابع.
 (۲) الفصلان الخامس والسادس.

<sup>(</sup>١) القصل النابع.

أجز اءهاالضعيفة قبل أن يقيم البناء علمها كما مجب أن يلاحظ المشرعون أن ما يصلح لشعب قد لا يصلح لآخر فلكل شعب ظروف تجب مراعاتها كما سنرى . ولكن بجب أن يفهم دائمًا أن المشرع ليس إلا مقترح القوانين الي تخضع لموافقة الإرادة العامة أو رفضها , ولكن كيف يتسنى معرفة هذه الإرادة العامة ؟ يقول روسو إن من الصعب أحيانًا معرفتها . كما أنه لم يعين طريقاً مضموناً للوصول إلىها ففي بعض الأحيان يقول إن الإرادة العامة هي إرادة أغلبية الشعب ، وهو في كلامه عن العقد الاجتماعي يشترط أن يبرم العقد بالإجاع ، وأحيانًا تكمن الإرادة العامة ق شخص المشرع الذي لا يكون في هذه الحالة ــ مع ذلك ـــ مزوداً بسيادة الشعب إذ لا بمكن للشعبُ أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه ، بل إنَّ دور المشرع في هذه الحالة هو أن يعرف الناس بمصالحهم ويبصرهم بأمورهم لكي يتخذوا بشأنها قراراً يعبر عن رأيهم العام . وأحياناً أخرى يقول روسو إن الإرادة العامة تكمن في تغليب الصالح العام على الصالح الخاص وهذا لا يتأتى أحياناً إلا إذا كان الشعب صغيراً ومن ثم يستطيع الأفراد وقت اللزوم أن يجمعوا أمرهم على إرادة وأحدة ، ولذلك نجد روسو في كلامه عن الشعب يرى أن المدينة السياسية مثل مدنية جنيف هي المقياس المثالى لحجم الشعب واتساع الدولة . وهو يعتقد أن الحرية وحسن الإرادة والدبمقراطية لا تتوفر إلا في دول صغيرة ويقول دان سر يؤس الجنس البشري هو في كبر أممه واتساع دوله ۽ .(١)

ويجب أن يوفر التشريع في كل دولة الحرية والمساواة لأن أى استعباد لفرد من أفراد الجاعة من شأنه أن يقلل من قوة الدولة التي تقوم قوتها على مجموع حريات الأفراد ، والمساواة ضرورية لأن

الحربة لا ممكن أن تتصور بلونها . ولكن ليس معنى المساواة أن يتساوى كل الأفراد في مكانتهم الاجتماعية وثرواتهم ولكن المساواة تعنى المساواة في الحقوق والالترامات . على أن الثروة بجب أن تكون موزعة وبحيث لا يكون شخص من الغنى بحيث يستطيع شراء تخر ولا يكون شخص من الفقر بحيث يلجأ لبيع نفسه ٤ . وعلى ذلك يعد روسو من أوائل المنادين بتضييق الفوارق بين الطبقات . كما بجب أن يلاحظ المشرع حالة البلد الذي يشرع له فالتشريع يلاحظ المشرع حالة البلد الذي يشرع له فالتشريع بالعكس إلى تشجيع الوراعة وفي آخر بالعكس إلى تشجيع الصناعة والتجارة وفي بلد ثالث وما تفتقر إليه(۱).

وأخيراً يقسم روسو في شهاية هذا الجزء القوانين إنى ثلاث فئات :

١ ــ قوانين سياسية وهى التى تحدد علاقة الدولة من حيث هى هيئة ذات سيادة أو سلطان بالشعب فى جملته من حيث هو مؤلف من مجموع الرعايا الحاضعين للسلطان ، وهى ما نسمها اليوم بالقوانين الدستورية أو القانون العام .

٢ ــ قوانين تحدد علاقة الأفراد بعضهم ببعض أو علاقة كل منهم بالدولة وهى القوانين المدنية .

٣ ــ قوانين تحدد علاقة الفرد بالقانون بحيث يعاقب عقاباً محدداً إذا خرج عليه وتلك هي القوانين الجنائية .

ولكن ثمة فئة رابعة أهم بكثير من هذه الفئات الثلاث ، وهى قوانين غير مكتوبة وإن كانت منقوشة فى صدور الأفراد ويجب مراعاتها وتلك هى العادات والتقاليد والأعراف المستقرة .

<sup>(</sup>١) الفصول الثامن والتاسع والعاشر .

<sup>(</sup>١) الفصل الحادي عشر .

ولا يعالج روسو من هذه الفئات إلا الفئة الأولى وهى القوانين السياسية التي يجعل منها موضوع الجزءين الثالث والرابع من كتاب العقد .

## الجزء الثالث: في الحكومة

والحكومة هي هيئة متوسطة بين الرعايا والسلطان لكى تتولى تنفيذ القوانين وصيانة الحريات المدنية . وهي هيئة لا سلطان لها إذ السلطان الوحيد في المحتمع للشعب وهى مفوضة لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة ولها أن تتحد ( مراسم » وهي في سبيل تنفيذ القوانين(١) غىر أننا نستطيع أن نجد صورأ مختلفة للحكومات تختلف من بلد لآخر ، فالسلطان بمكن أن يفوض الشعب كله أو الجزء الأكبر منه في القيام عهمة الحكم (التنفيذ) وهذه الصورة هي ما نسميه باسم الديمقراطية ، أو يقوض عدداً صغيراً من المواطنين بالقيام مهذه المهمة وتلك هي الحكومة الأرستقراطية ، أو يركز الحكم في يد شخص واحد، وتلك هي الحكومة الملكية . وثمة أشكال أخرى مختلطة ومركبة من هذه الأشكال السابقة ، ولا شك أن أفضل هذه الأنواع هي الحكومة الدعقراطية ، ولكن الدعقراطية بمعناها الكامل لا عكن أن تتحقق في العالم الإنساني . أما الأنواع الأخرى من الحكومات فقد تفسد وتتحول إلى الطغيان ، ولكن لما كان السلطان دائماً من الشعب والسيادة له ، ولما كانت الحكومة ليست إلا ﴿ عميلا ﴾ للشعب أو مفوضة منه فان هذا الطغيان لا أساس له من العقد الاجتماعي ولا من القانون . على أنه عب أن نؤكد هنا ــ فيما يرى روسو ــ أن شكلا معيناً من أشكال الحكم لا يمكن أن يصلح لكل بلد في كل

زمان ومكان ، فالظروف قد تجعل شكلا معيناً أكثر ملاءمة من الأشكال الأخرى .<sup>(1)</sup>

والوسيلة الوحيدة التي تدلنا على أن نوع الحكم ملائم أو غير ملائم هو الريخاء العام La prospérité générale . ولكن عند أية حكومة استعداد دائم نحو الفساد وتغليب المصالح الحاصة لأفرادها على المصالح العامة ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار . وما دامت المصالح الحاصة قد غلبت على المصالح العامة فمعنى هذا أن أساس الهيئة السياسية نفسه قد أنهار وبالتالي تنهار الدولة(٢). ولكيلا قصل الأمور بالدولة إلى هذا الحد بجب أن يكثر الشعب من اجتماعاته ومن مناقشته للأعمال الحكومية وبجب أن يسهر على صيانة القوانين ولا يستنيم للحكومة ، كما بجب على كل شخص أن يهمّ بشئون الحكم في مجتمعه وألا يقف منها موقفاً سلبياً . إن الدولة التي يقول كل شخص فيها لنفسه ، ليس لى شأن بالحكم ورجاله ، لا شك مآلها إلى الزوال والاختفاء(٣). بجب إذن ألا يدع الشعب للحكومة أية فرصة للفساد والتحول عن الاختصاصات المخولة لها فذلك هو الشرط الأساسى لاستمرار الحكم السليم . ويجب هنا أن تيدد الزعم الذي أتى على لسان بعض المفكرين من أن الحكومة نظام قائم على عقد أبرم بن الشعب وبينها ، إذ لا يوجد إلا عقد واحد وميثاق واحد وهو الميثاق الذى عقده الشعب مع نفسه للانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجماعية ؛ ووفق هذا العقد لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه لأبة هيثة .

<sup>(</sup>١) الفصول من الثاني إلى السابع .

<sup>(</sup> ٢ ) الفصول من الثامن إلى الحادي عشر .

<sup>(</sup>٣) الفصول من الثانى عشر إلى الرابع عشر ،

وعلى ذلك فلا يمكن أن يوجد مثل هذا العقد بين الحكومة والشعب ، بل الحكومة عبرد هيئة مفوضة من الشعب للقيام بنوع خاص من الأعمال وهي أعمال التنفيذ ويظل الشعب محتفظاً بالتشريع . فتكوين الحكومة أو تفويضها إنما يتم وفق قانون يصدر عن الإرادة العامة ، وليس عن عقد، وأعضاوها إذن ليسوا سادة للشعب ؛ يل هم عبرد موظفين يعملون في خدمة الشعب . ولما كان أساس الحكومة قانوناً يصدر عن الشعب فان أية حكومة تكون موقتة يستطيع الشعب أن يغيرها ، سواء بتغيير أعضائها أو يتغيير شكلها في أي وقت يراه مناسباً (١). وهنا نصل إلى الجزء الرابع والأخر

## الجزء الرابع: في إدارة شئون المدينة

إن الحكم السلم يستند دائماً كما قدمنا على الإرادة العامة التى لاتقوم إلا على الصالح العام، وهي من هذه الوجهه معصومة من الحطأ infaillible بمعنى أن الإرادة العامة لا يمكن ، وبحال من الأحوال، أن تتجه إلا إلى الصالح العام ، ولكن ليس معنى هذا أنها لا يغرر بها أحياناً ويصور لها الصالح الحاص على أنه صالح عام فتتجه إليه عن غير تبصر . ولكن تربية الأفراد كفيلة بتكوين إرادات عامة لا يمكن التغرير بها أو إيقاعها في الغش . ولكيلا تقع الإرادة العامة في الحطأ الذي يصور لها النفع الحاص على أنه عام يجب أن تكون قراراتها (قوانينها) قليلة العدد ، كما يجب ألا تكون القرارات إلا في المسائل البسيطة بحب ألا تكون القرارات إلا في المسائل البسيطة بحب إلا تكون القرارات إلا في المسائل البسيطة بحتاج إلا لعدد ضائيل من القوانين الضرورية لحياتها .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الإرادة العامة ؟ السبيل الوحيد هو أن يبدى المواطنون رأسم فى كل مسألة فى استفتاء حر ، والعقد الاجتماعى هو الحدث الوحيد الذى كان يتطلب الإجاع ، أما القوانين فلا تتطلب فى تقريرها وحتى الإرادة العامة إلا الأغلبية المطلقة ، إذ يجب فى هذه الحالة أن تخضع الأقلية لإرادة الأغلبية .

أما عن تعين أعضاء الحكومة فهو يتم فى الدول المختلفة بصورتان :

١ ــ القرعة .

٢ ــ الاختيار أو الانتخاب .

ونستطيع فيا يرى روسو أن نجمع بين الطريقتين وذلك باللجوء إلى طريقة الانتخاب فى الوظائف التى تحتاج إلى مهارة خاصة كالوظائف العسكرية ، وإلى طريقة القرعة فى الوظائف التى لا تحتاج إلا إلى ذوق سلم ونزاهة وعدل(1).

وبعد ذلك يعمد روسو إلى وصف مطول للطريقة التي كان الرومّان يعينون بها الموظفين كاجماع الشعب comices لاختيار الحكام والموظفين عن أحتيار الأشخاص الذين كان يكل إليهم الدفاع عن مصالح الشعب tribunat أو لاختيار دكتاتور في الظروف التي لا تحتمل السير وفق المبادىء الديمقراطية وتعقيداتها المطولة . ثم يتكلم عن سلطة العادات والتقاليد والأعراف وكيف أنها صورة من العادات والتقاليد والأعراف وكيف أنها صورة من صور التعبير عن رأى الشعب وهي بمثابة قوانين غير مدونة ، وهي تتأثر قطعاً بدستور الدولة السياسي ، وبالتشريع السائد ، فاذا فسد التشريع أو انحرف أدى

<sup>(</sup>١) من الأول للثالث .

<sup>( )</sup> الفصول من الحامس عشر إلى الثامن عشر .

ذلك إلى فساد العادات والأعراف وانحرافها ، لذلك كانت الرقابة على العادات والأعراف مفيدة من حيث أنها تستطيع أن تسهم في الحيلولة دون انحرافها(١) ويختم روسو هذا الجزء من مؤلفه بالحديث عن الدين وعلاقته بالدولة والمحتمع وببين كيف أن الشعوب القديمة كانت تعد الآلهة ملوكاً لها ، فالملك إله والإله ملك وكان نظام الحكم يعتمد على الدين ، وكان لكل دولة دينها وآلهتها عيث لم يكن من حق إله في مجتمع أن يعتدي على إله آخر في مجتمع آخر ، فالآلهة مستقلة بعضها عن بعض استقلال المحتمعات الى تدين لها ، والحروب السياســية الى كانت تقوم بين الدول كانت أيضاً حروباً دينية وكانت السياسة والدين شيئاً واحداً . . . ثم أتت بعد ذلك الأديان الكبرى ؛ ومن بينها المسيحية الى تفصل بن العالم المادى والعالم الروحى ، فهى تتعلق بالعالم الروحي،ولا تشرع للمجتمع السياسي، فلمإذا لا يكون لهذا المحتمع دين سياسي أو مدئي ؟

وينادى روسو بضرورة تكوين دين مدنى يقوم على تقديس العقد الاجهاعى والإرادة العامة . لا بد من وجود دين مدنى بجعل المواطنين بحبون وطنهم ويقدسونه ويتفانون فى القيام يواجباتهم والتراماتهم نحوه . مثل هذا الدين الاجهاعى أو المدنى سيكون مسيطراً على الأفراد بحيث محملهم على التمسك بالقوانين الى هم موالفوها ، ويطرد من رحمته كل خارج عليها .

ه - أراء العلماء في كتاب العقد الاجتماعي

تلك هي الأفكار الرئيسية التي يعالجها. روسو

ف كتاب العقد الاجتماعي ، فما هو موقف العلماء منها ؟ يندر أن نجد في تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسى مفكرأ وقف منه العلماء مواقف متناقضة کروسو . يقول عنه بنجامل کنستان B. Constant ﴿ إِنَّهُ أَبْشُعُ حَلَيْفُ لَلْطَغْيَانُ فِي شُمِّي صُورِهِ ۗ (١) ويقول ديجوى أستاذ القانون العام المشهور ﴿ إِنَّ رُوسُو يعد أبا للطغيان اليعقوبى والتحكم القيصرى والموحى عبادئ الحكم المطلق التي عبر عنها كانت وهيجل 🗝 ولقد وصف كثير من المؤلفين روسو بأنه كان فردياً فى مذهبه إلى جانب كونه طغيانياً فيقول عنه كوبان Cobban و إن فكرة التقدم من الأفكار التي لا ممكن أن نعزوها لروسو ﴾ بينما يذهب هاروك لاسكى إلى رأى مخالف لرأى كوبان على خط مستقم ، إذ يقول ١ إن روسو كان يؤمن في حاس بفكرة التقدم الله. ويعتقد لامني Lamenais أن مؤلفات روسو كانت إعلاناً صارخاً « لحرب ضد المحتمع وضد الله ع(٤) . ويعتقد لانسون أن روسو لم لم يكن فرديدٌ في مذهبه بل إنه انتهى إلى نوع من اشتراكية الدولة نخضع الفرد فيه لسلطة المحموع الذى وهب له نفسه إلى الأبد ، ويضيف إلى ذلك أن روسو قد ترك طابعاً قومياً وأصيلا في السياسة والنربية وأنه يقف على رأس الطريق الموصلة لكل ما يتمتع به العالم الحديث من نظم ديمقراطية سياسية(°). ويعنقد برجسون أن فلسفة روسو تعد بعد فلسفة ديكارت أقوى مؤثر في العقلية الإنسانية في العصر الحديث(٢٠).

<sup>(</sup>١) الفصول من الرابع السابع .

<sup>(</sup>١) مبادئ الميامة ٤ م١٨١ .

<sup>(</sup>۲) روسو وکانت وهیجل ۱۹۱۸ .

<sup>(</sup>٣) عن : ك. ل. ويهر : الفكر السياسي .

<sup>(</sup>٤) نفس المرجع السابق.

<sup>(</sup> ه ) ج. لانسونُ : تاريخ الأدب الفرنسي ١٨٩٤ .

<sup>(</sup>١) ويبر يا مصاد سيق ذكره .

و هكذا انقسمت آراء العلماء وتشعبت ، بعضهم يعده تقدميًا وبعضهم الآخر يعده أبعد ما يكون عن التقدم ، بعضهم يعتقد أنه حايف الطغيان وبعضهم الآخر يعده على رأس المنادين بالنظم الديمقراطية الحديثة ، يعضهم يعده فرديًّا وبعضهم الأخر يعده اشتراكيًّا . ولكن هل يرجع اختلاف العلماء في تقديرهم لروسو إلى نقص فى أسلوبه فى الكتابة ؟ فقد نتصور أن أسلوب روسو في الكتابة غامض وغير واضح إلى الحد الذي يوّدي بالعلماء إلى تفسير مبادئه تفسيرات متضاربة كما رأينا . ولكن من المعروف أن روسو يعد كأديب وككاتب من أبرز الكتاب الفرنسيين وأوضحهم قاطبة من ناحية الأسلوب ، فهو كاتب بارع بجذب القارئ إليه جذبًا وينساق أسلوبه ليشرح الفكرة بكل بساطة . فما السبب في اختلاف العلماء في تقديرهم لفكره إذن ؟ ذلك كله يرجع إلى مبالغته الشديدة في تقديره للإرادة العامة وجعلها أساساً لكل شيء ، أما إرادات الأفراد من حيث هم فلا قيمَّة لها إزاء الإرادة العامة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يرسم طريقاً مضموناً للوصول إلى معرفة هذه الإرادة بشكل لا لبس فيه ، فهو مرة يقول إن الإرادة العامة هي رأى الأغلبية وفى كتبه الأخرى يقول إنها الإرادة الإجماعية وأحياناً يقول إن من المستحيل على بني البشر أو على المحتمع أن يصلوا إلى إرادة عامة كاملة وأحياناً يذكر أن كبار المشرعين ولا سيما في اللول الناشئة أو في يدء تكون المجتمعات يعبرون عن الإرادة العامة وأحياناً يقول إنهم مجرد مقترحين للقوانين , هذا التردد أو هذه البلبلة فى فكر روسو حول فكرة الإرادة العامة وتعيينها والوصول إليها لا شك من شأنها أن تفتح الباب على مصراعيه أمام السياسيين المحترفين لاستغلال

هذه الفكرة فى تثبيت الطغيان ياسم الإرادة العامة للشعب .

والسبب الثانى الذى أدى إلى انقسام العلماء فى تقديرهم لروسو هو ما بدا من تناقض أحياناً بين أفكاره مثل التناقض الذى أثاره يعض المؤلفين وسبقت الإشارة إليه بين إطرائه لحالة الطبيعة ومثال الرجل الطبيعى ء وبين إطرائه الرجل الاجتماعى وما زوده به المحتمع من مثاليات أخلاقية وهما مثلان يقف كل منهما على طرف مناقض للآخر . ولقد سبق أن بينا عدم وجود هذا التناقض المزعوم .

وجما أدى أيضاً إلى اختلاف العلماء في تقديرهم الفكر روسو السياسي فكرته عن القانون الذي لا يعدو المبادئ المامة التشريع أو ما تسميه اليوم المبادئ الدستورية العامة ، وهذا من اختصاص الشعب عن طريق الإرادة العامة ، أما المسائل التفصيلية فمن اختصاص الحكومة التي لها كل الحق في أن تتخذ من والمراسيم ، ما تراه لتنفيذ المبادئ العامة وهو بذلك قد أعطى السلطة التنفيذية سلطة جبارة وهي سلطة وضع كل ما نسميه اليوم من القوانين المدنية والتجارية والأحوال الشخصية . . . وهذا يفتح الباب على مصراعيه - فيا يرى كثير من المؤلفين - أمام الحكومة لتستبد بشئون الأفراد ، ولكن بجب ألا ننسي أن لمستطيع أن يغيره في كل وقت ، كما بجب مراقبة يستطيع أن يغيره في كل وقت ، كما بجب مراقبة هذا العميل حتى لا تتاح له فرصة الانحراف ،

ولكن مهما اختلف العلماء فى تقديرهم لروسو فانه يعد من أكبر دعاة العصر الحديث إلى الحرية وتخليص المجتمعات من شبح الطغيان السياسي الذي عانى منه شخصياً ومواطنوه كثيراً . إذ يقول في هذا الصدد في قصة إلويز الجديدة وإن الإنسان مخلوق بلغ من التبل حداً يجعل من الصعب استخدامه كأداة نغيره ، كما يجعل من الصعب استخدامه لما يقيد الأخرين ما لم يكن في هذا فائدته هو أيضاً » . ولا يكن أن نتصور أن يكون روسو داعية للطغيان في الوقت الذي كان فيه هو نفسه يقاسي من الطغيان أوقد يكفي دليلا على حسن نيته أن الطبعة الأولى من العقد الاجتماعي صدرت وعليا صورة تنين هوبس العقد الاجتماعي صدرت وعليا صورة تنين هوبس بلا رأس إشارة إلى أن روسو إنما أراد جذا الكتاب هوبس ومرا له .

ثم مما يثبت أيضاً حسن ئية روسو حملته على نظام الرق وإثباته بالبراهين القانونية أنه نظام غير مشروع مهما كانت المصادر المؤدية إليه بما فى ذلك الحرب ذاتها ، وإيمانه التام بأن السلطان والسيادة دائماً للشعب وأن من حق الشعب أن يثور على السلطان الباغى .

وإذا نحن بحثنا فى مبادئ الثورة الفرنسية وهى الحرية والأخوة والمساواة لوجدناها كلها بارزة فى العقد الاجتماعى ، ولا غرابة فى ذلك فان روسو كان من مؤلفى القرن الثامن عشر الذين أدت مؤلفاتهم إلى إلهاب الحاس وإشعال الثورة ، إن لم يكن على رأسهم جميعاً .



## قواعدالمنهج فيعلم الاجتماع لإميل دوركام بقسلمه الدكتور محمود قاست عميد كلية دار العلوم

جورس # الذي ظل صديقاً له . وبعد التخرج في هذه المدرسة سنة ١٨٨٢ ء اشتغل بالتدريس فى المدارس الثانوية حتى سنة ١٨٨٧ . ثم سافر إلى ألمانيا في إجازة علمية ، وهناك تتلمذ على أمثال « ڤاجْنُر » و « شمولر » و ﴿ قُونَتَ ﴾ ودرس عليهم علم الاجتماع . ولما عاد من أَلَمَانَيَا خَصَصَ جَهُودُهُ لَمُذَا العَلَمُ ، وَلَا سَيَّا بَعَدُ أَنْ أنشأت كلية الآداب كرسيا لمادة علم الاجتماع وعهدت إليه بدراستها . ولم يكن علم الاجتماع في نظره مجرد نظرية عقيمة ؛ بل كان يرى فيه نوعاً من الفلسفة التي ينبغي أن تساهم في إعادة النظام الاجبّاعي في فرنسا الّي تدهورت اجْمَاعياً وسياسياً بسبب هزيمتها في حرب السبعين . فكان يهدف إذن إلى تزويد المجتمع الفرنسي عبداً للنظام وبنظرية في الأخلاق في نفس الوقَّت . وقلم قال عنه ( دافي ) : ( إن عقيدته كانت تضفي على فكره وحديثه طابعاً حماسياً وقاهراً يوحى بأنه أحد الملهمين ، كما كان يشعير من يستمع إليه أنه أحسف المبشرين بدين جديد . ﴾

وقد أنتج ۽ دوركام ۽ إنتاجاً متنوعاً في الدراسات الاجهاعية . فله كتاب تقسيم العمل الاجهاعي وهو من أهم كتبه ، والتربية الْأخلاقية ، والانتحار ،

إذا كان ۽ أوجست كونت ۽ هو الذي وضع علم الاجتماع ، وأكمل به دائرة المعارف الانسانية ، قإنَّ مفــكراً فرنسياً آخر حاول أن يكمل ضروب النقص في مذهب ﴿ كُونَتُ ﴾ بأن يحدد مجال علم الاجماع ؛ ويبين طرقه ، ويدرس بعض مسائله الحاصة ، ونعنى به الميل دوركام ، رئيس المدرسة الفرنسية لعـــــلم الاجماع فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى . وقد أَثرت هذه المدرسة تأثيراً كبيراً فى اتجاهات المفكرين من الفرنسيين وغيرهم ، وما زال هناك كثير من الفائدة فى الاطلاع على إنتاج دوركام وتلاميذ. ولد ﴾ إميل دوركام » في أسرة يهودية بمدينة « إبيناك » في شرق فرنسا سنة ١٨٥٨ . وقد أرادتله هذه الأسرة أن ينخرط في سلك رجال الدين الهودي، وأراد هو منذ الصغرأن يكون أستاذًا ، فكان له ماأراد وظلكذلك طيلة حياته . فبعد أن أتم دراسته الثانوية في مدينته تقدم لمسابقة اللخول في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، والتحق ما سنة ١٨٧٩ ، وتتلمذ فما على كبار الأساتذة ﴿كَامِيل بُوتُرُو ﴾ و ﴿ فوستُل دى كولانج ﴾ وقرأ ماكتبه ﴿ رينوڤييه ﴾ ، ثم اطلع ما کتبه ﴿ أُوجِست کونت ﴾ ، كما عرف ﴿ جَانَ

والصور الأولية للحياة الدينية ، وكتاب قواعد المهج في علم الاجهاع وهو الكتاب الذي نقدمه هنا :

وكان 1 دوركام 1 هزيل الجسم كما لوكان أحد الزهاد، وكانت عيناه تشعان الحاسة وشدة الاقتناع من وراء حاجبين كثين. وقد اضطريت صحته بعسد وفاة ابنه ومصرع اثنين من تلاميذه في الحرب وتوفى دوركام في سنة ١٩١٧، وقد أضناه الأسى وإرهاق العمل.

بعرف و دور كام و أن و كونت و سبقه إلى دراسة مشكلة المهج الذي بجب تطبيقه في دراسة الطواهر الاجهاعية والحق أن و كونت و أشار في مواطن عديدة إلى ضرورة إنشاء علم خاص بالطبيعة الاجهاعية واستخدام المهج الوضعي أي العلمي في دراسها و وذلك على غرار العلوم الأساسية التي لم تتقدم نقدماً هائلا إلا منذ ارتضت مهجاً يعتمد على الملاحظة والتجربة والفروض و وهو المهج الاستقرائي الذي طبقه العرب وحدد قواعده و بيكون و الذي طبقه ويرى و دوركام و أن و هربرت سبنس و أي العلمي في دراسة إذا كان قد اهم بتوضيح المهج العلمي في دراسة المحتمع و فإنه لم يأت بجديد ، بل و لم يفعل شيئاً آخر سوى أن غربل بطريقته الجدلية كل ما قاله وكونت و هذا الصدد و دون أن يضيف من عنده شيئاً حديداً و هدا الصدد و دون أن يضيف من عنده شيئاً حديداً و

والواقع أنه ما كان من المستطاع أن محدد عالم هذا المهج إلا بعد تطبيقه بالفعللان كبار المحريين قد ظهروا قبل أن توجد القواعد العامة لفن التجريب ، كما أن كبار الحطباء سبقوا وضع الرسائل في الحطابة . ولم ينتظر الشعراء أصحاب العروض حتى يعروا بالشعر عن خلجات تفوسهم ونبضات أرواحهم . ويعتقد و دوركام ، أنه في وضع يفضل به سابقيه .

ذلك أنه يقرر لنا أن دراساته الموضوعية قد كشفت له عن قواعد المهج الذي يجب أن يطيق في الدراسات الاجهاعية ، حتى تصبح علماً موضوعياً كبقية العلوم الأخرى . وواضح أن د دور كام ؟ لم يبتكر هسده الفكرة . فقد رأيناها من قبل عند استاذه د أوجست كونت ، الذي أراد أن يمد نطاق التفكير الوضعى حتى يمكن الوصول إلى القوانين الثابتة التي تسيطر على الظواهر الاجهاعية في ثباتها وتطورها ، وحتى يتحرر الباحثون من المهج الميتافيزيقي تحررا تاماً . يتحرر الباحثون من المهج الميتافيزيقي تحررا تاماً .

وآيا كان الآمر فإن « دوركام » يعترف بأن دراساته في تقسيم العمل الاجتماعي وبعض البحوث، التي لم تكن قد نشرت بعد، هي التي أوحت إليه باستخلاص القواعد المهجية التي تتناسب مع طبيعة الظواهر الاجتماعية ،

وهو يرى فى الفصل الأول من الكتاب ضرورة تحديد طبيعة هذه الظواهر قبل الشروع فى بيان قواعد المهج الذى يستخدم فى دراسها . وهذا أمر له أهميته الكبرى ؛ إذ لو لم تكن هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن الظواهر التي يدرسها علم النفس مثلا ، لما كان تخداع إلى إنشاء علم جديد يكون تكراراً لعلم سابق . لذلك نجده محرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية لنبلك نجده محرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية ليست هى كل شي محدث فى المحتمع ، كما ظن بعض الباحثين ، وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل ، المذيان ، ظواهر اجتماعية . فمن الضرورى إذن أن توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية التي تجعلها صالحة أن تكون موضوعاً لعلم خاص .

وقد ضرب و دوركام، أمثلة للظواهر الاجتماعية بالواجبات الأخلاقية التي محددها العرف والقانون ، وبالعقائد والطقوس الدينية ، واللغة والنقود وجميع الوسائل الاقتصادية التي يستخدمها المرء في علاقاته

لتجارية، والتقاليد . فكل هذه الأمور ظواهر اجمّاعية؛ إِنَّهَا مُوضُوعَيَةً ، أَى أَنْ لِهَا وَجُودًا خَاصًا خَارِجٍ شَعُور لأفراد . لأنها ليست من صنعه ؛ بل هو يتلقاها من لمجتمع الذي تشأ فيه،وليس بمكن أن يقال إنها وليدة لتفكير الداتى ۽ بل الأولى القول بأنها هي التي تلوّن مذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل ، حسب درجة التقدم التي وصل لها المحتمع . ويترتب على خاصية الموضوعية خاصية لقهر أو الإلزام . فلما كانت الظواهر الاجتماعية ضروباً من الشعور أو السلوك التي توجد خارج ضمير الفرد فلا بد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه . والحق أن الفرد لا يشعر في كثير من الأحيان لهذا القهر لأنه يستجيب له محسب العادة ، لكن سرعان ما يفطن 'لى سلطان الظواهر الاجهاعية منى حاول الحروج عليه . ويؤكد لنا « دوركام، أن فكرة القهر لديه ليست فكرة ميتافنزيقية كفكرة المحاكاة التي حاول وتارده تفسر الظواهر الاجتماعية لها ، وإنما هي إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التي تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر .

وليست جميع الظواهر الاجتاعية سواء في قوة القهر . ولكن لأن اختلف هذا القهر شدة أو ضعفا فهو موجود دائماً ، ولو لم يشعر المرء به حين يستسلم له . ولا توجد خاصيتا الموضوعية والقهر في الظواهر الاجتاعية تامة التكوين فحسب ، كاللغة والدين والاقتصاد والقانون والأخلاق ، يل توجدان في الظواهر التي لم تشتقر بعد ، والتي يطلق عليا اسم النيارات الاجتاعية ، كوجات الحاسة أو السخط أو الشفقة التي تجتاح إحدى الجاعات في ظروف عارضة ، وكأنماط الأزياء التي تتبدل من موسم إلى آخر . فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتي . وإذا يدت هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتي . وإذا يدت أنها خبر قاهرة فليس الأمر كذلك إلا يحسب الظاهر .

ويكفى فى التأكد من وجود القهر أن يتصدى الفرد لمقاومة مثل هذه التيارات (١٦ .

وقد استنبط بعضهم خاصية أخرى ، وهي عموم الظاهرة الاجتماعية . لكن « دوركام » يرى أن العموم إحدى نتائج القهر ، فالظاهرة إنما تصير عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد في سائر أنحاء المجتمع ، أو في بعض قطاعاته الحاصة . فليست الظواهر اذن اجتماعية لأنها عامة ؛ بل هي عامة لأنها اجتماعية . وفي بعض الأحيان لا يعبر العموم عن موضوعية ظاهرة ما بعض الأحيان لا يعبر العموم عن موضوعية ظاهرة ما في وقت معن ؛ بل قد يستمر بفعل الزمن ، دون أن يعتمد على أساس واقعى من حياة المجتمع ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم الرواسب الاجتماعية .

ولمآ كانت الظواهر الاجباعية ذات طبيعة خاصة فن الضروري أن تختلف عن الصور التِّي تعكسها في ضائر الأفراد , ومن الممكن فعلا أن نفصل أية ظاهرة اجْمَاعية عن مظاهرها أو تجسداتها الفردية . فمثلا محدد لنا علم الإحصاء عدد الزنجات والطلاق والانتحار ، ويعطينًا رسوماً بيانية تصدق في المتوسط إلى حد كبىر، لكنه لا يعنن لنا بالدقة الأفراد الذين ســـيّزوجونّ أو ينفصلون ، أو ينتحرون ، ويرجع ذلك إلى أن كل فرد له ظروفه التفسية الخاصة . ومع هذا فإن هذه التجسدات الفردية لإتخلو من عنصر اجتماعي ، فهي وسط بن الظواهر الاجتماعية والظواهر السيكولوجية . ومن المكن أن ينشأ لها علم خاص هو علم النفس الاجتماعي . أما الظواهر الأجتماعية عِمني الكلمة ، كالعقائد والعادات ، والتقاليد ، والأخلاق الخ فهى تراث إنسانى يفرض نفسه على الأجيال المتعاقبة ، بدلا من أن يقال إن الأفراد هم الذين يخلقونه بلحاً في كل عصر . وهذا يكشف أننا عن حقيقة هامة ، وهي أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الصور الفردية التي

<sup>(</sup>١) أنظر النص الأولى ,

تتشكل بها عند انتشارها فى أحد انجتمعات. وبهذا كله بهدف « دوركام » إلى معارضة تلك النظريات التى حاولت إرجاع علم الاجتماع إلى أحد العلوم التى سبقته من حيث النشأة ، كعلم الحياة أو علم النفس. وهو حريص على دحض تلك النظريات ؛ إذ لو سلم بها لما أمكنه أن يبرر مشروعية علم الاجتماع الذى بذل « كونت » كل الجهد لإنشائه .

وعلى هذا النحولا يسلم « دوركام، بنظرية كل من ه سبنسر » و « اسپناس » تلك النظرية التي تماثل بين المحتمع والكائن الحي ، والتي تحاول ، عند ، سبنسر ،. أن تطبق قانون الاختيار الطبيعي على مصاثر الأمم ، والتي ترجع اختلاف الظواهر الاجتماعية إلى الفروق بن الأجناس . كذلك لا يرتضي رأى " تارد " الذي يقضي بإرجاع الظواهر الاجتماعية إلى عوامل نفسية فردية . ور مما عني و دوركام ، عمارضة و تارد ، أكثر مما عني بدحض أية نظرية أخرى ، والحق أن ، تارد ؛ كان ألد خصومه . وقد ذهب إلىحد القول : /إنه منالسخف ف التفكير أن يقول بعضهم بأن الظواهر الاجتماعية توجد خارج شَعور الأفراد ، أو أنها تحلق في الفضاء ، مع أنه من اليسير أن نفسرها بالمحاكاة التي قد تكون محاكاة ابتكار وتجديد ، وقد تكون محاكاة آلية كتقليد المرء لنفسه، كما بحدث في اكتساب العادات ، أو كتقليد. المرء لفرد أسمى منه كتقليد العامة للزعماء . وأياكان الأمر فإن قوانين علم النفس كافية في تفسير الظواهر الاجتماعية .

لكن 1 دوركام ، يلح فى تأكيد فكرته ، فيقول إن الظواهر الاجتماعية ، وإنكانت نفسية بحسب طبيعتها ، فإنها تختلف ثماماً عن الظواهر النفسية الفردية . وقد فسر هسذا الاختلاف الجوهرى بأن تركيب الحالات النفسية الفردية بودى إلى مركب جسديد تختلف خواصه عن خواص العناصر الداخلة فيه ،

كا تختلف خصائص الحلية الحية عن خصائص الجزيئات غير العضوية التي تتألف منها ، وقد بلغ من الجزيئات غير العضوية التي تتألف منها ، وقد بلغ من والحاح و دوركام و في التفرقة بين الظواهر الاجهاعية والسيكولوجية إلى درجة أنه كاد يجعل الفرد فكرة بحردة ، كما فعل وكونت و من قبل ، ويكشف لنا هذا الإلحاح عن تلك النزعة الأخلاقية الإصلاحية التي حاول إخفاءها قدر طاقته ، والحق أنه انتهى إلى علم الاجتاع عن طريق علم الأخلاق ، ويقول و ريمون آرون و : وإن دوركام قد وضع حاسته الجدلية آرون و : والحق أساساً لعلم أخلاق وضعى ، يفرض قواعده على الأفراد و ، وتقول نحن إنه كان يفرض قواعده على الأفراد و ، وتقول نحن إنه كان يفرض قواعده على الأفراد و ، وتقول نحن إنه كان كما لا ليقي بريل و تتلمذ عليه بدوره عند ما وضع كتابه الشهير و الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية و (ا)

ومهما يكن من أمر فإنه يرى أن الظواهر الاجماعية نفسية ، ولكن من نوع فريد . وقد حاول إرجاع الظواهر الاجماعية التي تجسدت مادياً ، إذا صح هذا التعبير ، إلى حالات نفسية من ذلك النوع . فالوحدات الأولية التي يتكون منها المجتمع ، والناحية للور فولوجية الحاصة بالأشكال المادية للمجتمع من طرق مواصلات وأشكال المنازل وطريقة توزيع السكان الخ ، كلها ترجع ، في التحليل الأخير ، إلى ضروب من السلوك أو الشعور أو التفكير . وهكذا ينهي إلى تعريف الظاهرة الاجماعية بأنها ، هكل ضرب من السلوك ، أو التهر أم غير ثابت ، عكن أن يباشر فوعاً نابئاً كان أم غير ثابت ، عكن أن يباشر فوعاً من القهر الحارجي على الأفراد ، أو هي كل سلوك من الصور على المعرو ، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية » .

<sup>(</sup>١) قد تُرجِمنا هذا الكتاب إلى اللغة العربية منذ عدة منوات.

أما الفصل الثائى وهو من أهم قصول الكتاب فقد خصصه « دوركام » لبيـــان القواعد الحاصة مملاحظة الظواهر الاجمّاعية . والفكرة هنا تسبر في . الاتجاه العام لفلسفة « أوجست كونت » الوضعية . فكما أن هذا الأخبر ينادى بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية مجردة من كل تأثير لاهوتى أو ميتافنزيقي ، كذلك يتحدث ﴿ دُورَ كَامُ ﴾ عن الآراء الوهمية وغبر الممحصة التي صحبت العلوم. مرحلة كبيرة في أثناء تطورها . وهو بيررزنشأة هذه الآراء عنَّ الظواهر الطبيعية والكيميائية بُدِّب الفرد لا يستطيع الحياة وسط الطبيعة دون أن يكوّن لنفسه فكرة عنها تساعده على تحديد سلوكه . وربما كان الجديد هنا أنه يربط هذه الآراء الوهمية بطريقة التأمل الباطني التي سيطرت على علم النفس إلى عهد قريب . وكأنه يرى فى دلك دليلا جديداً على ضرورة فصل علم الاجتماع عن علم النفس(١١)، بل على ضرورة تطبيق المهج الموضوعي فى علم النفس أيضاً . ويعترف ﴿ دُورَ كَامِ ﴾ في مقدمة كتابه أن علماء القرن العشرين قد أنشئوا علم نفس ويعتمد على تلك القاعدة الأساسية التي توجب على الباحث أن يدرس الظواهر النفسية من الحارج،أي على أنها أشياء. أفلا بجب، من باب أولى، أن تطبق هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجماعية ؟ وذلك لأن الشعور الذي يعجز عن معرفة حياته الخاصّة لأشد عجزاً عن معرفة هذه الظواهر . «

الأصنام عند « بيكون ٥ . أما القاعدة الثانية فتتلخص في أنه من الواجب أن ينحصر موضوع البحث في طائفة خاصة من الظواهر التي سبق تعريفها ببعض الخواص الحارجية المشتركة بينها ، ومن الواجب أن ينصب نفس البحث على كل الظواهر التي تتوافر فها شروط ذلك التعريف . وهذه القاعدة خاصة بتصنيف الظواهر الاجتماعية في طوائف متجانسة كظاهرة الجربمة : والأسرة ، والعشيرة ، والعائلة الأبوية ... الخ , ويقتضى ذلك تحديد المصطلحات العلمية التي تعبر تعبيرآ دقيقآ عن طبيعة الظواهر . ﴿ وَمَعَ وَضُوحٍ هَذُهُ الْقَاعِدُةُ فإن العلاء لم يراعوها في دراسة الظواهر الاجتماعية ... فإنه يخيل إلى عالم الاجتماع في كثير من الأحيان أنه ليس ثمة فائدة في تعريف هذه الظوَّاهر تعريفاً مبدئياً دقيقاً ﴾ . هذا الى أن بعض الباحثين يختار نخبة من الظواهر ويهمل طائفة كبيرة منها . وهذه طريقة مبتورة لأن الحذف يتم هنا بناء على فكرة سابقة . أما القاعدة الثالثة فهي ٥ من الواجب على علم الاجماع لدى شروعه فى دراسة طائفة من الظواهر الاجمّاعية أن يبذل جهده في ملاحظة هذه الظواهر، من الناحية التي تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية ؛ وهذا شرط ضرورى حتى بمكن العثور على الصفات الثابتة الى تتيح لنا الكشف عن حقيقة الظواهر ، ومن ثم تسمح لنا بالكشف عن القانون الذي تخضع له <sup>(۱۱)</sup> .

وفى الفصل الثالث من هذا الكتاب محدّد لنا و دوركام ، بعض القواعد الحاصة بالتفرقة بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة أو المرضية . وهو بطلق الأولى على كل ظاهرة تعم في المحتمعات المتحدة أو المتقاربة في الدرجة ، ولكن بشرط أن يكون وجودها في هذه المحتمعات في مرحلة من

<sup>(</sup>١) انظر النص الثاني

<sup>(</sup>١) أنظر النص الثالث

مراحل تطورها . أما المرضية فهي الظواهر الشاذة التي لا ترتبط بشروط الحيـــاة الاجماعية . وليس من الضرورى أن تكون الظاهرة عامة حتى تكون سليمة ؛ بل هي لاتكون كذلك إلا إذا ارتبطت بالشروط الأساسية للحياة الاجماعية ، وإلاكانت من الرواسب الاجتماعية ، التي تستمر في القاء محكم العادة وحدها . وعندئذ لا تكون الظاهرة سليمة إلا محسب الظاهر . ١ كما أن بعض الظواهر التي تبدو شاذة في نظر العامة قد لاتكون كذلك في نظر العالم . وقد ضرب دوركام لذلك مثالا بظاهرة الجرعة ، فإنها ، وإن بدت شاذة ، إلا أنها ترتبط بشروط آلحياة الاجتماعية ،وهي تلاحظ بصفة عامة في معظم المجتمعات التي تنتهي في تطورها إلى نوع معين ؛ بل يمكن القول بأنه مامن مجتمع نخلو من الجريمة . ومن ثم فهي ظاهرة سليمة في حد ذاتها . لكن من المكن أن تتشكل بصور شاذة ـ وهذا هو ما محدث عندما تزيد نسبة الإجرام زيادة كبيرة . فهذه الزيادة هي الظاهرة الشاذة . ويعترف بعد ذلك بأن الجربمة ظاهرة بغيضة وإن كانت طبيعية فىالمحتمع . وقد أنَّهم بعض الناس ۽ دوركام ۽ بأنه يبرر الجريمة لأنه يعدها ظاهرة سليمة ، فقال هو : ﴿ لَئُنْ صَبَّح أن يوجه الينا هذا الاعتراض فإنه اعتراض صبياني ، وذلك لأته إذا كان وجود الجرائم فى كل المجتمعات ظاهرة سليمة فمن الطبيعي أيضاً أن يعاقب مقتر فوها ،.. فإذا أردنا محو الجرعة فلا مناص لنا في هذه الحال من محو الفروقالفودية الى توجد بين ضمائر الأفراد(١١. ٥

وقد استخلص دوركايم فى هذا الفصل قواعد التفرقة بين هذين النوعين من الظواهز وهي :

أولا: تعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعي معين، وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات المتحدة

معه فى النوع ، وإذا لوحظت هذه المحتمعات فى نفس المرحلة الماثلة فى أثناء تطورها هى الأخرى .

ثانيا: ممكن التحقق من صدق تتاتج القاعدة السابقة ببيان أن عموم الظاهرة في تموذج اجمّاعي معين يقوم على أساس من طبيعة الشروط العامة التي تخضع لها الحياة الاجمّاعية في هذا النموذج نفسه.

ثالثاً: وهذا التحقق ضرورى إذا وجدت هذه الظاهرة فى بعض أنواع المحتمعات التى لم تنته بعد من جميع مراحل تطورها

(ويبدو أن هذا الفصل إنما قد خصص فعلالبيان أن الجريمة ظاهرة اجتماعية سليمة ، رغم ما أثاره هذا الرأي من نقاش وجدل . ولذا نرى نحن أن الفصل الثالث قد أقمم هنا ، إلى حد كبير ، على خطوات المهج الموضوعي ، وإن حاول دوركايم ربطه بالفصل الرابع ) .

أما الفصل الرابع فيعالج فيه فكرة تحديد النماذج الاجهاعية في مقابل وجهة نظر المؤرخين والفلاسفة . فلك أن الأولين يرون أن كل عجتمع من المحتمعات يكون وحدة قائمة بذاتها ، وأنه لاسبيل إلى المقارنة بين هذه المحتمعات ، نظراً لأن لكل شعب سهاه . الحاصة به . أما الآخرون فهم يذهون مذهب متطرفاً عندما محاولون إدماج هذه المحتمعات المؤقتة في الوجود الاجهاعي الحقيقي ، وهو الإنسانية . ومن ثم فإن المؤرخين يرون أن التاريخ ليس وجودها على نمط واحد . أما الفلاسفة فيقولون إنه وجودها على نمط واحد . أما الفلاسفة فيقولون إنه لاقيمة ولا أهمية لهذه الحوادث نفسها إلا على أنها ويريد و دوركام » أن يتخلص من هذا التعارض ويريد و دوركام » أن يتخلص من هذا التعارض ويريد و دوركام » أن يتخلص من هذا التعارض

<sup>(</sup>١) انظر ترجمتنا العربية ص١٦٠١٥ ء وهي ١٥٠١ال ١٩٤

بين المجتمعات التاريخية العديدة وبين المجتمع الإنساني الَّكَلِّي ، وهو ينقد ُهنا فكرة وكونت ؛ عن الإنسانية لأنها لا تتفق مع وأقع الحياة الاجتماعية ؛ إذ توجد في الواقع نماذج اجباعية مختلفة لا مكن إدماجها في مجتمع كلي ، وذلك لأن لكل منها صفاته النوعية الخاصة په , وليس من هدف « دوركام » أن يدرس التفاصيل كلها في هذه النماذج المختلفة ؟ بل يفضل الظواهر قيمتها يصرف النظر عن عددها . وإذا أمكن تصنيف الظواهر على هذا النحو أمكن استخدام هذا التصنيف في تنظم المعلومات الَّني نتلقاها عن الأجيال السابقة ، وعلى تخصيل المعلومات الجديدة . وتصنيف الأنواع الاجتماعية، بناء على طبيعة تركيبها، هو موضوع ما يطلق عليه ﴿ دُورَكَامِ ﴾ اسم المورفولوجيا الاجماعية . ويعتقد « دوركام » أننا إذا أهتدينا إلى أبسط المجتمعات تركيباً أمكننا تصنيف المتمعات جميعها بناء على الطريقة التي يتبعها هذا ألمجتمع البسيط عند ما يتحد مع مجتمع من نوعه . وأبسط أنواع المجتمعات عنده هو الزمرة Horde وتليه العشرة ، ولكنها مختلفة على العشيرة بالمعنى المتداول ؛ إذ لا يمكن قسمتها إلى ما هو أبسط منها . ومعنى ذلك أنه يقرّر أنه لا وجود للزمرة ؛ وأن وجودها فرضي أكثر من أن يكون واقعياً . وبحدد لنا « دور كام » القاعدة التي تسيطر على تصنيفُ المحتمعات بقوله : ٥ مجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على ما يبدو من درجة تركيبها، وذلك بأن تتخذ أبسط المجتمعات تركيباً ، أو المحتمع المكون من جزء واحد ، أسَّاساً لهذا التصنيف ، ونجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على وجود اندماج تام أو عدم وجوده بين الطوائف الأولية التي يتركب منها كل نمودج منها .

أما الفصل الخامس فهو يعدل الفصل الثاني في أهميته م وهو يبرو الفكرة الرئيسية عند؛ دوركام ؛ ﴾ إذ لما كانت الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد وبجب أن تدرس على أنها أشياء طبقاً لملهج علمى مُوضُوعي، فمن الطبيعي أنيكون تفسير هاعلمياً أيضاً . ولن يكون الأمركذلك إلا إذا فسرت بشيء آخر سوىالعوامل النفسيةالفردية . ولذا تجده ينقد النظريات السابقة، ويعيب رأى هؤلاء الذين يعتقدون إمكان تفسير الظواهر الاجهاعية بناء على الحدمات التي تؤديها ، وهذا نوع من التفسير الغائى الذي حاربه إكونت ، من قبل ، ومع ذلك فقد ارتضاه عند ما فسر قدرة النوع الإنساني على التقدم بأحد الميول الرئيسية التي تدفع المرء إلى رفع مستواء .كذلك وقع ٥ سبنسر، في هذا الحطأ،عندما فسر نشأة المحتمع ببعض المزايا التي يوردي إليها التعاون . وليس معنى ذلك أن ه دوركام ، ينكر أنْ تكون للظواهر الاجتماعية بعض الفوائد أُوُّ الغايات ، ولكنه ينكر أن يكون المحتمع قد نشأ بناء على هذا التفكير الغائى . وبجب عدم الحلط بين الأسباب الفعالة الحقيقية الني أدت إلى نشأته وبين الغايات التي ترتبت على هذه النشأة . ﴿ فَثَلا ۗ إِذَا أَرَادُتُ إحدى الحكومات أن تستَّرد النفوذ الذي لا وجود لها إلا به ، فلا يكفى أن يشعر الناس بهذه الحاجة ؛ بل يجب الاتجاه مباشرة نحو المصادر الوحيدة التي تنبع منها كُلُّ أَنُواعَ النَّقُودُ ... كَذَلْكَ بِجِبُ أَنْ يَصَعَدُ المُرَّءُ بَعِيدًا ۗ في سلسلة الأسباب والمسببات حتى مجد نقطة يستطيع أن يتلخل عندها ... » وبالجملة ليس ثُمَّةً صلة بين السبب الذي يؤدى إلى وجود الشيء وبين الغاية أو الوظيفة الَّتِي يُؤْدِيهِا عَذَا الشيء . فَمثلا لَمْ يَفْكُرُ النَّاسُ فِي تَقْسَمُ العمل حَتَّى محققوا مزاياه ، لكن قسم العمل لأسبابُ اجتماعية ، ثم تبينت فاثلته ، ففطن الناس الى أهمية التخصص الدُقيق، وأياً كان الأمر ﴿ فلسنا في حاجة إلى الرجوع إلى المذهب الغائى؛ ولو رجوعاً جزئياً ، لأننا

لا نه فض الاعتماد أحياناً على بعض الحاجات الاحتماعية في تفسير الظواهر الاجماعية ، و كمن هذه الحاجات لا تستطيع التأثير في التطور الاجتماعي إلا إذا كانت تخضع هي الأخرى لقانون التطور » . وكيف يمكن التفسير بالغايات ، وغايات الأفراد متضاربة ولا يمكن أن تؤدى إلا إلى نتائج متضاربة ؟ » . ولو كان حقا أن التطور التاريخي لا يوجد إلا بتحقيق بعض الغايات التي يشعر بها الناس شعوراً غامضاً أو واضحاً لوجب أن تبدو الظواهر الاجتماعية بصور لا حصر لها ... ولكن الحقيقة عكس ذلك . بصور لا حصر لها ... ولكن الحقيقة عكس ذلك . فالقاعدة الأولى هنا تنحصر في ضرورة التفرقة بين سبب الظاهرة ونتيجها أو غايتها . ولن يستطيع المراه أن يهدى الى حقيقة النتيجة أو الوظيفة إلا إذا استطاع الرقوف من قبل على سبب وجودها .

ثم يقرر « دوركام » أن التفسير الغائى يرتبط الله جانب ذلك بفكرة خاطئة . فهو يعتمد على أسس نفسية » مع أننا نعلم من قبل أن الحياة النفسية القردية ليست منبعاً للظواهر الاجتماعية » ومن ثم لا تصلح لتفسير ها ، لأن التفسير ينحصر في معرفة الأسباب الحقيقية . وقد أخطأ «كونت» عندما سر تطور الإنسانية بفكرة التقدم التي ترجع إلى عامل نفسي . وبالمثل لم يوفق سبنسر عند ما وجود الظواهر الاجتماعية بالبيئة الطبيعية والتركيب العضوى النفسي لدى الفرد ؛ إذ يرجع ذلك إلى القول بأن رغبة الأفراد في تحقيق طبيعتهم الإنسانية هي السبب في نشأة المجتمع . وهذا تفسير نفسي وغائي في آن واحد . وقد تبع الناس عادة هذا الاتجاه الخاطيء ، ففسروا نظام الأسرة بوجود العواطف التي يكنها الآباء للأبناء » ويشعر بها الأبناء تجاه الآباء الأبناء الأبناء »

ويرى « دوركام » أن تفسر الظواهر الاجماعية على هذا النحو كفيل بتشويه طبيعها ؛ إذ فيه قضاء على أهم خصائص الظاهرة الاجماعية . وهي خاصية القهر . لكن إذا نحينا التفسير النفسي فإلى أي عامل

نلجأ إذن ؟ ليس من سبيل إلى تفسير إلا بالمحتمع نفسه ، وهنا يعود ( دور كايم ) إلى فكرة المركب التي تختلف خواصه عن خواص العناصر التي يتألف منها . إن الأسباب الحقيقية التي تفسر طبيعة الظواهر الاجتماعية لا يمكن الكشف عنها إلا بدراسة الشخصية النفسية الجديدة التي تنجم عن اتحاد ضائر الأفراد [11] .

وإذن فالقواعد الَّبي بجب اتباعها في تفسير الظواهر الاجمّاعيــة تلخص على النحو الآتى : ١ بجب البحث عن السبب في وجود إحدى الظراهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة لها ، لا بين الحالات النفسية التي تمر بشعور الفرد، وممكن إكمال هذه القاعدة بما يأتى : ﴿ بجب البحث دائمًا عن الوظيفة الَّتِي تَوْدَمُهَا الظاهرة عن طريق دراستنا للصلة الَّتي تربط هذَّه الظاهرة بإحدى الغايات الاجمَّاعية ٥ . ولما تجاهل علماء الاجتماع هذه القاعدة غلب الطابع الشخصى على نظرياتهم مما دعا إلى بعث الريبة لدى المؤرخين حيال علم الاجتماع . وإذا كان « دوركام » لا يربد تفسير الظواهر الاجتماعية يعوامل سيكولوجية فليس معنى ذلك أنه بحرم على عالم الاجتماع أنه يدرس الظواهر النفسية الفردية ؛ بل يرى على العكس من ذلك 1 أن حاجة عالم الاجتماع إلى ثقافة سيكولوجية ( نفسية ) أكثر من حاجته إلى ثقافة ييولوجية ، ولكن لن تكون هذه الثقافة النفسية مجدية إلا إذا تجاوز نطاقها: وأكملها بثقافة اجهاعية عمني الكلمة ١١ .

أما الفصل السادس والأخير فهو خاص ببيان القواعد الحاصة باقامة البراهين ؛ أى بالمرحلة الأخيرة فى المنهج العلمي <sup>۲۷</sup>، تلك التي نطلق عليها اسم مرحلة

 <sup>(</sup>١) افظر النص الرابع وانظر ترجمتنا العربية لقواعد المهيج ص ٩٥٦.

<sup>(</sup>٣) انظر الفصل السادس من كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث .

تحقيق الفروض . ونلاحظ أن دوركايم أغفل التعرض لمرحلة الفرض في المهج الاجتماعي ، ولعله متأثر هنا بعداء ﴾ كونت ؛ للفروض في المرحلة الثانية من حياته العلمية.ومن المعلوم أن طرق البرهان في المنهج العلميهي طريق الاتفاق، وطريقة الاختلاف وطريقة التفسير النسبي وطريقة البواتي . وأفضل الطرق في نظر ۽ دوركام ا هي طريقة التغير النسي التي جب إكمالها بالطريقة التاريخية . أما طريقة البواقى فلا بمكن استخدامها في دراسة الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أنها تستخدم فقط في العلوم التي قطعت شوطاً كبيراً في الكشف عن القوانين ، وهذا مالم يتم بعد في علم الاجماع , وقد بن ﴿ دُورُكَامٍ ﴾ الصعوبات الَّي تعثرض تطبيق كل من طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف ١ ففي الواقع تقوم كل من هاتين الطريقتين على أساس القرض الآتي: وهو أن جميع الحالات الَّى يقارن بينها المرء تتفق أو تختلف من جميع الجهات ما عدا جهة وأحدة فقط ١ وهذا ليس بالأمر الأكيد في علم الاجتماع على الأقل. أما طريقة التغيير الىسبى فيكفى فيها أن نقارن بين التغيرات الَّتِي ثَمْرَ بِهَا ظَاهِرِتَانَ لِلْوَقُوفَ عَلَى الْعَلَاقَةُ السَّبِيَّةِ بَيْنِهِمَا وهي لاتوڤفنا على هذه العلاقات من الحارج بل من الداخل ؛ لأنها قرينا أن كلتا الظاهرتين تتأثر بالأخرى. « وهناك سبب آخر كانت من أجله طريقة التغيرالنسي أفضل الطرّق ... ففي الواقع لا بمكن استخدامالطرق الأخرى استخداماً مجدياً ... إلابشرط أن يكون عدد الظواهر التي يقارن الباحث بينها كبيراً جداً . فلمن عجر المرء عن الاهتدأء إلى مجتمعين تختلفان أو يتفقان في جميع الوجوه ما عدا وجهاً وأحداً فإنه يستطيع أن يتحقَّق على الأقل من أن ظاهرتين من الظواهر توجدان معا أو يثنافي وجودهما يصفّة عامة جداً . ومثى برهن المرء على أن ظاهرتين من الظواهر تتغيران تغيراً نسبيا في عدد من الحالات استطاع التأكد حينتذ

من أنه يوجد وجهاً لوجه مع أحد القوانين (١) وهكذا بمكن تحديد قواعد البرهان على النحو الآتى :

لن يستطيع المرء تفسير أية ظاهرة اجهاعية معقدة بعض الشيء إلا بشرط أن يتبع مملاحظته جميع مراحل التطور التي تمر بها الظاهرة في جميع الأتواع الاجهاعية . وعكن إصابة هذا الهدف بأن تلاحظ المجتمعات التي تقارن بينها في مرحلة مشتركة من مراحل تطورها . وهكذا نحكم بتقدم الظاهرة أو يتقهقرها أو ببقائها على حالها الأولى ، تبعاً لما يعتورها من قوة أو ضعف في أثناء وجودها في كل مجتمع من هذه المحتمعات .

\* \*

ذلك هو المنهج الذى ارتضاه دوركام في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يحدد مراحله على غرار المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ، وما زال هذا المنهج صادقاً في عمومه، وإن كانت الدراسات الاجتماعية أخذت فيا يعد تصطنع أساليب شهجية جديدة أكثر عديدة أكثر

وفيها بلى بعض النصوص التى ترتبط بالأفكار الرئيسية في كتاب قواعد المهج في علم الاجتماع.

# ۱ — الظواهر الاجتماعية توجمه خارج شعور الافراد<sup>(۱)</sup>

الاشك اليوم فى أن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعتا ، وإنما تأتينا من الحارج . ولذا فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءاً من شعورتا الداخلي إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا

<sup>(</sup>١) انظر ترجمتنا العربية ص ٢٦٣٤٢٦٢

 <sup>(</sup>٧) قواهد الماهج - الطبعة العربية ترجية د . محمود تناسم
 محمدات ٤٥ ، ٥٥ ، ٥٥ ، ٥٥ .

فرضاً ... ولكن لما كانت الأمثلة التي سبق ذكرها ( ونعني بها القواعد القانونية والحلقية والعقائد الدينية والنظم الاقتصادية الخ ) تنحصر جميعها في بعض العقائد والعادات قامة التكوين فقد يعتقد بعضهم ، تبعاً لذلك ، أن الظاهرة الاجتماعية لا توجد إلا إذا كانت قامة التكوين محددة الأوضاع . لكن هناك بعض الظواهر الأخرى التي تمتاز بنفس الخواص ، أي بأن الظواهر الأخرى التي تمتاز بنفس الخواص ، أي بأن الم تتخذ لنفسها صوراً ثابتة عددة ، وهي الظواهر التي يطلق عليها الناس اسم التيارات الاجتماعية ... مقا إنه من الجائز ألا أشعر بالضغط الذي تباشره على هذه التيارات في حال ما إذا تركت نفسي لها دون مقارعة . لكن هذا الضغط يبدو بأجلي مظاهره وين مقارعة . لكن هذا الضغط يبدو بأجلي مظاهره الذا حاولت الوقوف في وجه هذه التيارات .

وإذا أكد القهر الاجهاعي وجوده عمل هذه القوة في حال المقاومة فذلك دليل على أنه يوجد في حال عدم المقاومة بصفة لا شعورية . ومن ثم فنحن ضحية هذا الوهم الذي يدعونا إلى اعتقاد أننا نساهم بنصيب في خلق تلك الظواهر التي تفرض نفسها علينا من الحارج . ولكن لمن رضينا بدفع التيارات الاجهاعية لنا فليس هذا الرضا سبباً في القضاء عليها ، حتى لو استطاع أن يخفي عنا قوة دفعها لنا . ومن قبيل لو استطاع أن يخفي عنا قوة دفعها لنا . ومن قبيل ذلك أن الهواء يظل ثقبل الضغط ، وإن لم نشعر بثقله ، ولو فرضنا أننا ساهمنا ، محتارين ، في خلق بعض الانفعالات الاجهاعية فإن الحالة النفسية التي تشعر بها في هذه الحال تختلف عما نشعر به إذا كنا منفردين ، ومن جهة أخرى نستطيع تأكيد تعريفنا للظاهرة الاجهاعية بتجربة عظيمة الدلالة فإنه تعريفنا للظاهرة الاجهاعية بتجربة عظيمة الدلالة فإنه يكفى أن نلاحظ الطريقة التي تنبع في تربية الصغار :

إن جميع أنواع التربية تنحصر في ذلك المحهود المتواصل الذي ثرمي به إلى أخذ الطفل بألوان من

الفكر والعاطفة والسلوك التي ما كان يستطيع الوصول إليها لو ثرك وشأنه . . . ومن ثم يمكننا أن ننظر إلى هذه الأساليب على أنها صورة مصغرة للطريقة التي تشأ عليها هـ ذا الكائن الاجتماعي في مختلف مراحله التاريخية . ذلك بأن الضغط الذي يعانيه الطفل في كل لحظة من لحظات حياته ما هو إلا ضغط البيئة الاجتماعية التي تحاول أن تطبعه بطابعها الحاص ، والتي تتخذ الآباء والمربين ممثلن ووسطاء لها . وعلى ذلك فليست صفة العموم بالحاصية التي يمكن استخدامها في تعريف الظواهر الاجتماعية . ذلك لأن الفكرة التي توجد بعينها في شعور كل فرد ليست ظاهرة اجتماعية ، كما أن الحركة التي يقوم بها كل عضو من أعضاء أن الحركة التي يقوم بها كل عضو من أعضاء عموم كل منهما . . . »

# ٢ ــ ضرورة التخلص من الآراء الوهمية المرتبطة بالظواهر الاجتماعية ()

إن المرء لا يستطيع أن يميا وسط الأشياء الطبيعية دون أن يكون لنفسها بعض الأفكار التي تساعده على تحديد سلوكه تجاهها . ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إليتا من الحقائق الحارجية التي تعبر عبا وأسبل تناولا مبا فإنا نميل ... إلى الاستعاضة بها عن تلك الحقائق ... وفي مثل هذه الحال نكتفي باستحضار معانى الأشياء في شعورنا لكي تحللها أو نواف بينها عوذاك بدل أن نتجه إلى الأشياء نفسها لكي نلاحظها ونصنفها ونقارن بيبها ... ومن الواضح أن هذه الطريقة لا مكن أن تفضى إلى نتائج موضوعية، وذلك لأن هذه المعانى ... لا تقوم محال ما مقام الأشياء نفسها ... ولذا فإن المعانى التي تنشأ على هذا النحو

<sup>(</sup>١) قواعد المنهج في علم الاجتماع - الترجمة العربية من صفحات ٧٠ إلى ٩٥ .

لاتكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب ... ولكن كثيراً ما تجمع هذه المعانى بين الحطر وبين عدم المطابقة للواقع ، ومهما افتن المرء في طريقة التَّأليف بين هذه المعانى فلن يصل أبداً إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها الكاثنات الحقيقية، بل ممكن القول بأن هذه المعانى تعدُّ،على عكس ذلك حجاباً يسدل بن الحقيقة وبيننا ... وقد أشار بيكون إلى من العلوم ، حيث تغتصب لنفسها مكان الظواهر ... بجب بالأولى أن يكون الأمر كذلك فها يتعلق بنشأة علم الاجتماع ، لأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا العلم حَتَّى يَكُونُوا لأنفسهم فكرة عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المحتمع ، وكيف لهم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أنْ يكوَّنوا لأنفسهم هذه الفكرة ؟ ... ولا توجد هذه المعانى المبتذلة عند نشأة العلم فحسب ؛ بل توجد أيضاً فى كل لحظة من لحظات تُفكيرنا , فكان ينبغى لنا حينئذ أن نمتنع عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعاً باتاً ما دامت المعانى التي تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية سليمةٍ . ومع ذلك فإن الألفاظِ التَّى تستخدم في التعبير عن هذه المعانى تردد في مناقشات علماء الاجماع. ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقاً من أنها تعبر عن أشياء معلومة تمام العلم ومحددة تمام التحديد ، مُع أنها لا تثير في شعوره سوى بعض المعانى الغامضة ... وما برحت هذه الطريقة التي تعتمد على التفكير الخيالى الأجوف كثيرة الاستعال فى فروع علم الاجتماع الحاصة , ويبدُّو ذلك واضحاً جداً في علم الأخلاق ... فمن الواجب أن ينتقل الباحث ... من مرحلة النظر الشخصي ... إلى مرحلة النظر الموضوعي ولكن نرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أسهل تحقيقاً في علم الاجتماع منه في علم النفس؛وذلك لأن

الظواهر النفسية تبدو لملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها ... وليس الأمر كذلك فيها يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، وذلك لأنها تنطوى ، بصفة مباشرة وطبيعية جداً، على خواص الأشياء الخارجية . فإن القانون يوجد مدوناً في مجموعاته الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة في أرقام جداول الإحصاء...»

# ٣ ـــ القواعد الحاصــة بملاحظة الظواهر الاجتماعية (١)

هناك بعض الأسباب التي تجعل التحرر من سيطرة الأفكار الشائعة في علم الاجباع غاية في العسر . ذلك بأن العاطفة كثيرًا ماتساهم في الأخذ بناصر هذه الأفكار . فإننا تتشيع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الحلقية أكثر من تشيعنا للظواهر الطبيعية . وهكذا يؤثر هذا الطابع العاطفي في كيفية فهمناللظواهر الاجتماعية،وعلى الطريقة التي تتبعها 🕏 تفسير هذه الظواهر .. ذلك أن كل رأى يعارض تلك الأفكار يعد عدواً لها، ويعامل معاملة العدو . وإذا أرادت العاطفة تبرير موقفها من هذا الرأى فليس من العسير أن يجد حججا لايلقي المرء مشقة في الاعتراف بأنها دامغة . أضف إلى ذلك أن هذه الآراء قد تبلغ درجة قصوى من النفوذ فلا تسمح بأن توضع موضعاً للمناقشة العلمية .. فمن قبيل ذلك أن بعض ذوى الحساسية المفرطة محكمون على كل باحث يحاول دراسة الأخلاق دراسة ،وضوعية ، وعلى أنها أشياء خارجية ، بأنه إنسان مجرد من كل عاطفة خلقية . وهم فى ذلك كالعامة التى تحكم على مشرح الأجساد بأنه مجرد من كل عاطفة إنسانية . . إنَّ العاطفة أحد لموضوعات الَّى يدرسها العلم ، ولكنها ليست مقياسًا للحقيقة العلمية . هذا ، وليس هناك علم إلا وأجه

<sup>(</sup>١) قواعد المنهج في علم الاجتماع ترجستنا السربية من ص ٩٨ الى ١٢١ .

مقاومة من هذا القبيل في مراحله الأولى , فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التي كانت تمس الظواهر الطبيعية ... أما وقد تحررت العلوم ، واحداً بعد آخر ، من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنه يحق لنا الاعتقاد أنها ستختفي في نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضاً . أي من آخر معاقلها .

إن كل محث علمي بدور حول طائفة معينة من الظواهر التي تتحقق فيها شروط تعريف معن .. ولما كان هذا التعريف المبدئي الموضوع الأساسي لكل علم فإن هذا الموضوع نختلف باختلاف الطريقة التي يتبعها المرء في هذا التعريف .. ومن البدسمي أن هذا التعريف لن يكون مطابقاً للواقع إلا بشرط أن يعبر عن الظواهر الموجودة بالفعل مستعيناً على ذلك نحواصها الذاتية ، لا يوجهة نطر فلسفية .. ومن الواجب أن يعتمد الباحث على الخواص الخارجية (الظواهر) لكي مهندي إلى العناصر الذي يتألف مها التعريف المبدقي الأساسي سالف الذكر ١٠٠ ومن الواجب أن تكون الخواص الخارجية ، التي يستعن جا العالم على تحديد موضوع بحثه ، أقرب ما يمكن إلىالواقع. ويمكننا القول بأن الظواهر الاجمّاعية كلما جردت من الصور الفردية التي تتشكل مها استطاع الباحث إدراكها محسب ما توجد عليه في حقيقة الأمر ،. ولا بد له من أن يبدأ دراسته للعالم الاجتماعي من تلك النواحي التي تسمح طبيعتها بالدراسةالعلمية الصحيحة , وهذا هو الشرط الضرورى الذي سيمكننا فيما بعد من التقدم في أنحاثنا ، ومن تضييق الحناق ، شيئاً فشيئاً، على تلك الحقيقة الاجتماعية التي تكاد تفر من البنان ، والتي قد لايستطيع العقل الإنساني إدراكها تمام الإدراك . ١

## ع — تفسير الظواهر الاجتماعية ""

﴿ إِنْ الْطَرِيقَةِ الَّتِي يَتَبِعِهَا عَلَمَاءِ الْاجْمَاعِ بِصَفَةَ عَامَةً في تفسير الظواهر .. طريقة غائية ونفسية في آن واحد ... ففي الواقع إذا لم يكن المحتمع شيئاً آخر سوى مجموعة الوسائل التي محددها الناس لتحقيق غايات معينة فليس من الممكن إلا أن تكون هذه الغايات فردية ،وذلك لأنه لا مكن أن يسبق المحتمع إلا بالأفراد ... وإذا لم محتو المحتمع من جهة أخرى إلا على ضمائر الأفراد أصبحت هذه الضائر منبعاً لكل تطور اجمّاعي . وحينئذ لا بد أن تكون القوانين الاجماعية تتمة للقوانين شديدة العموم التي ينطوى عليها علم النفس .... ولكن ليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة على الظواهر الاجتماعية اللهم إلا إذا شوهنا طبيعتها ، ! ويكفي في البرهنة على ذلك أن نعود إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية ، فلما كانت. الحاصة الجوهرية التي تمثاز سما هذه الظواهر تنحصر فى القيام بضغط خارجي على ضائر الأفراد كان ذلك دليلا على أنها ليست وليدة هذه الضائر . وعلى ذلك فليس علم الاجتماع تكلة لعلم النفس ... إن الطريقة التي تتبعها الجاعة في التفكير والشعور والعمل تختلف تماماً عن الطريقة التي يسلكها أفراد هذه الجاعة إذا وجد كل مهم على حدة . ولذا منى آتخذ الباحث هؤلاء الأفراد نقطة بدء لدراسة الظواهر الاجتماعية فسيعجز عن فهم شي ما عن حقيقتها .

إننا لا نستطيع في الواقع ، مهما صعدنا في مجاهل التاريخ ، أن نجد ظاهرة أشد قهراً من ظاهرة الاجتماع ، وذلك لأن هذه الظاهرة مصدر جميع ألوان القهر الأخرى ، فإلى مضطر بسبب مولدى إلى الانتماء إلى شعب معن . وقد يقول بعض الناس إنى أرتضى هذا القهر عندما أبلغ سن الرشد ... لأنى

<sup>(</sup>١) انظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج صفحات ١٩٠٥ ٣٠١٩

الوقت الحاضر . فأنا لم الخترع نوع التربية التي تجبرني تلقيبها . ومع ذلك فهذه التربية هي التي تجبرني أكثر من أي عامل آخر على البقاء في وطني : وأخيراً لا يمكن أن يكون لهذا الرضا قيمة معنوية بالنسبة إلى المستقبل . وذلك لأننا نجهله . فأنا أجهل كل الواجبات التي يمكن أن أكلف بأدائها يوماً ما ... فكيف يمكني إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض فكيف يمكني إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض على ؟ لكنا قد بينا فيا سبق أن مصدر جميع أنواع على ؟ لكنا قد بينا فيا سبق أن مصدر جميع أنواع نعتمد إلا على الظاهرة التاريخية وحدها وجدنا أن نعتمد إلا على الظاهرة التاريخية وحدها وجدنا أن ظاهرة الاجماع تنطوى على نفس خواص الظواهر الأخرى . وإذن لا يد من تفسيرها بنفس الطريقة . ا

أواصل الحيساة في وطنى .. ولكن ما أهمية ذلك؟ إن هذا الرضا لا يجرد هذا الواجب من طابعه الإجبارى : لأن القهر الذي نرتضيه - ونحتمل وطأته دون تذمر ، ظل قهراً على الرغم من رضانا يه . ومن جهة أخرى فما قيمة هذا الرضا ؟ انه رضا بالإكراه قبل كل شيّ ، لأننا لا تستطيع ، في الغالبية الكبرى من الأحوال ، التخلص من جنسيتنا أدبياً أو مادياً . فإن الناس ينظرون ، بصفة عامة ، إلى تغير مادياً . فإن الناس ينظرون ، بصفة عامة ، إلى تغير الجنسية كما لو كان تغييراً للعقيدة الدينية . أضف الجنسية كما لو كان تغييراً للعقيدة الدينية . أضف ما كان من الممكن أن يكون موضعاً للرضا ، وذلك ما كان من الممكن أن يكون موضعاً للرضا ، وذلك على الرغم من أن الماضى هو الذي يحد د اختيارنا في



## الحاول ْلْالْدُبِي هيلاس وفيلونوس كچوچ بإركلى بقسلم

#### الدكنوريجيي هوبدى

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار الملوم – جامعة القاهرة

## حياة باركلي ومؤلفاته

ولد جورج باركلي بأيرلندا فن إقليم كيلكيني Kilkenny ، يوم ١٢ مارس عام ١٦٨٥ . وكان جورج الابن الأكبر لأبيه ، وليم باركلي ، الذي أنجب ستة أطفال . وتابع جورج دراسته الابتدائية والثانوية في مدينة كيلكيني . ثم سافر إلى دبلن ، عاصمة أيرلندا ، حيث التحق بكلية التثايث في ٢١ مارس سنة ١٧٠٠ ، وهو في الخامسة عشر من عمره . وحصل منها على الليسانس عام ١٧٠٤ ، ثم على درجة الماجستير عام ١٧٠٧ . وأخذ في تلوين يوميانه التي نشرت فيما بعد تحت عنوان اكتاب الجاهير ا . ۱۷۰۵ بن علی The Commonplace Book ۱۷،۷ . وکان فریزر A.C. Fraser أول من نشر هذه اليوميات أو المذكرات عام ١٨٧١ في الجزء الرابع من طبعته اوَّلفات باركلي . ونشرها مرة أخرى لوس A.A. Luce عام ١٩٤٤ تحت اسم و تعليقات فلسفية ،Philosophical Commentaries وفي هذه اليوميات محدد لنا باركلي موقفه الفلسفي على النحو التالى : ﴿ كُنْتُ أَنْحَازُ بِطْبِيعْتِي إِلَى مُكُلُّ مَا وَرَدُ فَيَ

الكتاب المقدس ، وإلى ما كان متفقاً مع الرأى الشائع . وكنت أقف في جميع أمورى إلى جانب العامة ، وأنا أعلم أن هناك عدداً كبيراً من الناس لن يعجبهم منى هذا الموقف . ولكنى مع ذلك أفضل وأتوقع أن تقف إلى جانبى كل هذه العقول الني لم يرهقها العمل الذهني ، ويفسدها جنون البحث » .

أصبح باركلي قسيساً رسمياً عام ١٧٠٩ ع أي عندما بلغ من العمر ٢٤ عاماً . وفي هذا العام نفسه كتب أول كتاب فلسفى له ، وهو و تحو نظرية جديدة في الإبصار ع Theory of Vision . وقد ذهب في هذا الكتاب إلى أنروية الإنسان للمسافة أو رويته للأشياء التي تقع على بعد منه لا يتوقف على حاسة البصر ، بل على حاسة اللمس . ومعنى ذلك أن إدراكنا للامتداد لا يتم عن طريق البصر أو أن إدراكنا للوجود الحارجي للأشياء لا يرجع إلى حاسة البصر . وكان هذا القول مقدمة لإلغاء الوجود الحارجي للأشياء عرجودها في عرد إدراكها الحسى أو الذاتي .

وأتبع هذا عام ۱۷۱۰ بكتابه الرئيسي ورسالة في مبادئ المعرفة البشرية # A Treatise Concerning

the Principles of Human Knowledge وقد قدم باركلي في هذا الكتاب مذهبه الفلسفي في صورته الكاملة وعرضه عرضاً مذهبياً واضحاً . ففي المقلمة تناول نقد الأفكار المحردة أو الكلية ، اعباداً على الأساس النفسي لا المنطقي الذي تقوم عليه هسذه الأفكار ، وخلاصته أننا عندما نفكر لا نفكر في الصور الكلية ء بل في الصورة الجزئية الحاصة لهذا الشيء أو ذاك . أو الحاصة جذه الصفة الحسية أو ثلك . وعداء باركلي للأفكار المحردة الكلية بوجه عام وانحيازه إلى جانب النزعة الاسمية ، ليس إلا مقلمة لعدائه الشهبر ضد فكرة مجردة معينة ، وهي فكرة الجوهر المادى التي كرس كل حياته الفلسفية لمهاجمتها , وفي هذا الكتاب ، كتاب المبادئ أرجع باركلي جميع صفات المادة إلى الصور وجعل وجود الأشباء قائماً في مجرد إدراكها esse est percipi; وهذا هو ﴿ المبدأ الجديد ﴾ الذي توصل باركلي إلى اكتشافه ، وعرف من أجله فى تاريخ الفلسفة بأنه واضع أسس المذهب اللامادي.

وفى عام ١٧١٧ قدم باركلى للعالم المسيحى كتابه « الخضوع الســـلبي » Passive Obedience ـــ أو « المذهب المسيحى الذى يعلمنا كيف نرضخ للقوة العليا التي تتجلى فيما يطلق عليه اسم « قوانين الطبيعة » .

وبعد ذلك بعام واحد ، أى فى عام ١٧١٣ كان قد انهى من كتابه الذى نقدمه اليوم إلى القارئ العربى وهو كتاب المحاورات الثلاث بن هيلاس وفيلونوس المحاورات الثلاث بن هيلاس and Philonus

وهكذا ، فانه ما أن وصل باركلي إلى سن الثامنة والعشرين حتى كان قدم للعالم مؤلفاته الفلسفية الرئيسية وهى : «نحو نظرية جديدة في الإبصار » ، و « المبادئ » و « المحاورات » . والمؤلفات التي كتمها

بعد ذلك لم يكن لها من الأهمية ما لهذه المؤلفات . الأمر الذي يدل على عبقرية باركلي المبكرة .

وما إن حل عام ١٧١٣ حتى كان باركلى قد سمّ حياته الجامعية فى مدينة دبلن ، فرحل إلى لندن . ومعه مسودات كتاب و المحاورات و ليطبعه هناك ، وليتصل بالوسط الإنجليزى فى العاصمة ، فتقدم إلى البلاط ، وعرفه الساسة والوزراء . واستطاع أن يحصل على وظيفة واعظ كنيسة أحد اللوردات وهو لورد و بيتر بأرو و وأخذ بعد ذلك نجمه فى الظهور نتيجة لتعرفه بأعضاء حزب المحافظين .

ولكن سرعان ما أحس بأركلي محاجته إلى الابتعاد عن المحتمع الإنجلىزي الفاسل. ففكر جدياً في السقر إلى الخارج . وأتيحت له الفرصة في نفس السنة الَّتِي وصل فيها إلى لندن أي في عام ١٧١٣ . فسافر مع اللورد ؛ بيتر بارو ؛ كواعظ خاص له ؛ إلى إيطاليا . ولكنه ما لبث أن عاد إلى لندن عام ١٧١٤ . وعاود السفر مرة أخرى إلى إيطاليا عام ١٧١٦ بصفته مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الإنجليز . وفي هذه الرحلة الثانية عرج على باريس حيث التقي عملرانش . ويقال إن المقابلة بين الفيلسوفين لم تكن مرضية . وبعد أن طوف باركلي تجنوب إيطاليا وجزيرة صقلية دارساً لأخلاق البشر ومقارنآ بئ أخلاق الإنجليز والإيطالين عاد إلى إنجلترا في أوَّاخر عام ١٧٢٠ ، مزوداً بمعلومات وخبرات كثبرة تتعلق بعادات البلاد التي زُارِها ، وقد ظهر أثر هذا كله بوضوح في الرسالة الَّتي كتبها بعد عودته . وهي رسالة في الإصلاح الاجتماعي ، وعنوانها : «رسالة في المحافظة على بقاء بريطانيا العظمي ۽ . وفي أثناء رحلته الثانية هذه إلى إيطاليا كان باركلي قد استطاع إعداد رسالته ٥ في الحركة ، De Motu . وما إن عاد إلى إنجلترا حتى طبعها عام ۱۷۲۱ . وفي هذه الرسالة يعود باركلي لمهاجمة التجريد والأفكار المحردة معارضاً وجود حركة

مجردة . ومن ثم ذهب إلى نسبية الحركة ، أى إلى أن الحركة لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك .

وما لبث باركلي أن حصل على وظيفة مشرف على كنيستين مملكهما أحد اللوردات ، وما يتبعهما من الأملاك . وكان من المتوقع أن يستقر في حياته الجديدة . ولكن يأس باركلي من إصلاح بريطانيا دفعه إلى التفكر في السفر إلى أمريكا . وكان السفر إلى أمريكا في ذلك الوقت قذ أخد يستحوذ على اهمام الناس؛ لأنها كانت تمثل في نظرهم بلاداً فتية شابة تبشر بالحس . واتجه تفكعر باركلي السفر إلى جزيرة برمودا (وهي جزيرة تقع في المحيط الأطلسي بالقرب من الساحل الأمريكي شهدت في أواثل عام ١٩٥٧ موتمر برمودا الذي عقد بن الإنجلنز والفرنسين والأمريكان عقب الاعتداء الثلاثى على مصر . وكانت أول الأمر تابعة لبريطانيا . ثم آلت إلى أمريكا . وشاءت الأقدار ألا مجتمع الإنجابز في هذه الجزيرة إلا بعد هزيمتهم في حرب السويس على يد المصريين ، وتراءتُ له هذه الجزيرة على أنها ستكون أشبه شيء وبالمدينة الفاضلة، وأخذ بحلم بتعليم أهلها الأخلاق والقيم الفاضلة . وحصل فعلا على موافقة حكومته الشفيلة بالسفر على رأس بعثة إلى هذه الجزيرة واعتمد المبلغ اللازم للمشروع . ورحل باركلي فعلا عن بريطانيا ، مصطحباً زوجته الجديدة ، في سبتمنز عام ١٧٢٨ متجهاً إلى برمودا . ولكنه لم يصل إلها . حيث أنه أرسى قلاعه في ميناء نيو بورث مجزيرة رودس وانتظر عبثأ وصول المبلغ الذي كانت قد وعدته به الحكومة . ولم مجد باركلي مناصاً آخر الأمر من العودة إلى أوربا ثانية ، فوصلها عام ۱۷۳۲ بعد أن فشل مشروعه .

ولكنه خلال الفئرة التي أمضاها في جزيرة رودس استطاع أن محرر كتاباً جديداً هو : والسيفرون أو الفيلسوف الصفير و Alciphor or

the Minute Philosopher وقد أصدره باركلى فور عودته إلى إنجلترا عام ۱۷۳۲. ويشتمل على سبع محاورات كلها نقد ضد المفكرين الأحرار ، وعلى رأسهم شافتسبرى وكوليئر . والكتاب كله دفاع عن الدين المسيحى ومحاولة لإرساء الأخلاق على تعاليم هذا الدين . والمحاورة الرابعة هي أهم هذه المحاورات السبع ، وفيها يبحث المؤلف وجود الله وينهى إلى أن الله دائم الحديث معنا عن طريق هذه الرموز .

وفى عام ١٧٣٣ نشر باركلى كتاباً آخر هو المحادة Theory of Vision الإبصارة الإبصارة Theory of Vision البرهنة البرهنة على وجود الله — كما هو الحال فى المحاورة الرابعة من ألسيفرون — على أساس اللغة البصرية الرمزية :

وبعد نشر هذا الكتاب عن باركلي عام ١٧٣٤ رثيس أساقفة كلوين Cloyne . وأمضى في هذا المنصب ثمانية عشر عاماً ، أمضاها في سكون وعزلة . ومع ذلك فقد نشر في هذه الأثناء بعض الرسائل الإصلاحية الصغيرة . بل إنه في الفترة التي اجتاحت بريطانيا المحاعة عقب شتاء ١٧٤٠ إ وانتشرت الأمراض ، حاول أن يقدم دواء لمواطنيه . فلم يجد خيراً من « ماء القطران » لاعتقاده بصلاحيته في شفاء جّميع الأمراض . وفي آخر كتاب له وهو کتاب و الحلقات ، Siris الذي ظهر عام ١٧٤٤ يعدد لنا باركلي الأمراض التي يشفيها ماء القطران . وبعد هذا الحديث الطبي الكيميائي عن فوائد هذا الماء يعرج باركلي على الميتافيزيقا ثم الدين . وهذا هو الجزء الذي جهمنا من الكتاب . ويبدأ من الفقرة ٢٩٩ تقريبًا . وفي هذا الكتاب يظهر تأثر باركلي بأفلاطون ، وبالتفكير العقلي،ويبتعد عن مذهبه الحسى ، ويعترف بقيمة الدور الذي يلعبه الفكر في

المعرفة بعد أن وجه معظم اهتمامه في موالفاته الأولى إلى الحس .

وفی ۱۷ من بنابر ۱۷۵۳ قضی بارکلی نحبه . وهو جالس وسط عائلته جلسة هادثة . بعد أن خلف وراءه ثروة فلسفية هائلة . وبعد أن اقترن اسمه فی تاریخ الفلسفة بمؤسسی المذهب اللامادی .

#### الطبعات المختلفة للمحاورات

ظهرت المحاورات الثلاث بن هيلاس وفيلونوس عام ١٧١٣ . وأعيد طبعها عام ١٧٢٥ . ثم ظهرت آخر طبعة لها في حياة باركلي عام ١٧٣٤ . وقد طبعت المحاورات ضمن مؤلفات باركلي الأخرى في طبعة ﴿ فَرِيزُو ﴾ في مطبعة كلاريندون بأكسفوره . ونشرت عام ١٨٧١ في أربعة أجزاء . وأعيدت هذه الطبعة مرة أخرى عام ١٩٠١ . وطهرت في أربعة أجزاء أيضاً وهي لنفس الناشر . ثم طبعت طبعة ثالثة ظهرت في ثلاثة أجزاء ، وتحتوى فقط على الكتب التي ظهرت في حياة باركلي . وقد أخرج هذه الطبعة «سامبسون » عام ۱۸۹۷ . وتحتوى على مقدمة عن تاريخ حياة العيلسوف كتبها ؛ بالفور ؛ . وظهرت طبعة رابعة للمحاورات ، ضمن مؤلفات باركلي في طبعة جديدة ، هي طبعة ۽ لوس وجيسوب ۽ ، ظهر الجزء الأول منها في لندن عند الناشر نلسن عام ١٩٤٦ ، والثاني عام ١٩٤٩ . والثالث عام ١٩٥٠ ، والرأبع عام ١٩٥١. وظهرت كذلك طبعتان قرنسيتان للمحاورات على حدة : نشر الأولى دلى مبر ۽ Le maire والثانية « لي روا ؛ Le Roy في مجموعة مختارة من مؤلفات باركلي ,

## عنوان المحاورات

يقرأ الكتاب من عنوانه . وللمحاورات عنوانان : عنوان رئيسي وعنوان فرعي . إذا نحن ألمنا بهما ، فسيتضح لنا على الفور موضوع الكتاب .

أما العنوان الرئيسي فهو كما نعلم ٦ المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ۽ . و هيلاس وفيلونوس اسهان لشخصين وهميين اختارهما ياركلي بعناية . لأن الاسم الأول وهو «هيلاس» مشتق من الكلمة اليونانية «هوليه» وهي الهيولا أو المادة , ومهذا سيكون هيلاس مرادفأ للفيلسوف المادى الذي يدافع عن وجود المادة وعمثل وجهة النظر المضادة لفلسفة باركلي . أما وجهة نظر باركلي فقد جعل فيلونوس يعبر عنها ، وفيلونوس اسمه اشتقه باركلي من المقطع الأول للكلمة « فيلوصوفيا » ومعناها فلسقة أو محبة الحكمة . ومبيكون فيلونوس سهذا هو الناطق بلسان باركلي، للعمر عن وجهة النظر اللامادية . والكتاب كما هو واضح من عنوانه يرمحاورات ؛ أي أنه كتب على طريقة الحوار . وهو أول كتاب مختار باركلي فيه هذه الطريقة للتعبر عن أفكاره الفلسفية . وطريقة الحوار هي الطريقة الأفلاطونية في التأليف كما نعلم . لكن اختيار باركلي لها في هذا الكتاب لا يعني مطلقاً تأثره بأفلاطون في فلسفته . أما تأثره به فقد بدا في كتاب آخر له ألفه باركلي بعد ١٩ عاماً من تأليفه المحاورات واختار فيه طريقة الحوار الأفلاطوني كذلك ، ونعني به كتاب «ألسيفرون أو الفيلسوف الصغىر ﴾ .. ففي هذا الكتاب يتجاوز تأثر باركلي بأفلاطون مجرد الشكل ، ليصبح تأثراً بالفلسفة الأفلاطونية نفسها , وقد ظهرت المحاورات الثلاث بعد كتاب «المبادئ» بأعوام ثلاثة . وفي هذه الأعوام الثلاثة ، كان قد تسنى لباركلي أن مجمع كل الاعتراضات التي أثارها النقاد حول مذهبه في الصورة الَّتِي ظَهِرَ بِهَا فِي الْمِبَادِئُ ، وتَسْنِي لَهُ أَنْ يُصُوعُهَا فِي صورة اعتراضات من هيلاس في كتاب المحاورات . بحيث نستطيع أن ننظر إلى المحاورات من هذه الناحية على أنها أهم من كتاب المبادئ ، وأونى منه فى

توضيح فكر الفيلسوف . هذا فضلا عن أن الحوار في التأليف الفلسفي ، تمتاز عن طريقة العرض التقليدي للمذاهب ، يسهولها وعخاطبها للجاهبر .

وللمحاورات ، بالإضافة إلى عنوانها الرئيسي ،

عنوان آخر فرعي ، وضعه باركل تحت العنوان الأول على النحو التالى : ﴿ المحاورات الثلاث بِن هيلاس وفيلونوس – الغرض منها يبساطة هو البرهنة على حقيقة المعرفة الإنسانية وكمالها ، وعلى طبيعة النفس اللاجسمانية ، وعلى العناية المباشرة للألوهية . وذلك للحض آراء الشكاك والملاحدة ، وكذلك من أجل رميم منهج بجعل العلم أكثر سهولة ونفعاً واختزالا ، وهذا العنوآن الفرعى يلخص الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي تناولتها المحاورات وهي : البحث في المعرفة الإنسانية ــ البحث في النفس وطبيعتها الروحانية ـــ البحث في العناية الإنهية ووجودها المباشر بيننا , وسنشعر الآن إلى وجهة نظر باركلي في كل من هذه الموضوعات ، إذ أن إلمامنا بها إسيجعلنا نحيط بموضوع الكتاب . وسنعرف من خلال عرضنا لها أن باركلي كان يعتقد أن مذهبه اللامادي هو خبر ما يمكن أن يقف في وجه المذهب الشكي والمذهب الإلحادي معاً . أما ما ذكره باركلي بعد ذلك في العنوان الفرعى من أنه كان يرمى أيضاً من وراء كتابة المحاورات إلى ورسم منهج في العلوم بجعلها أكثر مهولة ونفعاً واخترالًا ﴾ ، فنلاحظ أننا لا نلتقي في المحاورات نُمْهِج تفصيلي في محث العلوم ، على نحو ما نجد مثلا عند ديكارت في كتاب والمقال في المُهج ﴾ الذي كتبه ﴿ لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم ، . وأغلب الظن أن باركلي لم يذكر المهج فى العنوان الفرعي إلا لمحرد الجرى وراء فلاسفة المهج من القرنين (١٧،١٦) ولكنه قد يكون قصد إلى المنهج قصداً غير مباشر . فاعتقاده بأن المادة تنحل في نهاية الأمر إلى مجموعة من الإحساسات الذاتية ،

وبأنه لا وجود لجوهر مادى وراء هذه الإحساسات من شأنه أن يوفر على العلماء مجهوداً هائلا فى البحث عن طبائع خفية مستورة ، وهو بحث لا طائل تحته ، وأيا ما يكون الأمر ، فسنكتفى الآن بعرض سريع لوجهة نظر باركلي حول كل من هذه الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي اشتمل عليها العنوان الفرعى للمحاورات ، مستعينين في هذا ببعض النصوص المقتبسة من المحاورات .

## المعرفة الإنسانية

يقول الفلاسفة إن هناك جوهراً مادياً قائماً خارج الذهن يسمى والمادة ، وأنه مختلف في طبيعته عن مجموعة الإحساسات الذاتية التّي تستطيع حواسنا أن تدركها من الأشياء ساعة إدراكنا لها ، لكن باركلي يعتقد أن ما يسمونه بالمادة ليسن إلا هذه الإحساسات، وأنه لا شيء وراءها يكون مقومًا لها . بل ويعتقد أن هذا الدى ينادى به الفلاسفة منافس لما يعتقده رجل الشارع بشأن المادة . فيقول مثلا على لسان فيلونوس : ه سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه في الحديقة ؟ وسينبئك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفي كلمة واحدة لأنه يدركها نخواسه . مُ سله إبعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير \* مُوجودةً ؟ فسينبئك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها . وعلى ذلك ، فإن الشيء الواقعي أو ما له وجود عنده هو ما يدركه محواسه . أما ما لا يدركه فيقول عنه إنه غنر موجود ﴾ (المحاورة الثالثة) .

فالمادة عند باركلى مجموعة من الكيفيات المحسوسة التي يتوقف وجودها على إدراك حواسنا لها ، بمعنى أن وجودها ليس قائماً في الحارج بل فينا ، وفي المحاورة الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس يقوم باركلي باستعراض خصائص المادة التي اصطلح على تسميها بالحصائص الثانوية ، من

حرارة وبرودة وطعوم وأصوات وألوان . وينتهى إلى أن هذه الكيفيات ما هي إلا إحساساتنا الذاتية ، وأنها لا تختلف في طابعها الذاتي عن إحساساتنا باللذة أو الألم . ثم يستعرض بعد ذلك الخصائص الأخرى للادة التي اصطلح على تسمينها بالحصائص الأولية أو الأساسية مثل الامتداد والشكل والصلابة والحركة ، ويقرر بصددها ما سبق أن قرره في الحصائص الثانوية . وذلك لأن الحصائص الأولية لا توجد إلا مصاحبة للخصائص الثانوية ، ومتلبسة بها . فا يجرى على هذه لا بد أن ينسحب على تلك . فلا مجال بعد هذا لافتراض و موضوع و لكيفيات المادة ، تتقوم هذه الأخيرة به . وهذا العرض لجميع خصائص المادة يستغرق الحاورة الأولى كلها تقريباً .

ولكي ينفى باركلي أي مبرر لوجود جوهر مادي يكون مقوماً للكيفيات نجده ، في جاية المحاورة الأولى وفى الثانية ، يتابع جميع الأقوال التي قال بها الماديون ، على لسان هيلاس ، ليثبتوا من ورائها أن المادة وشيء، ما ء وراء الإحساسات . ثم يفتلها واحداً بعد الآخر ، على لسان فيلونوس . فالمادة ليست شيئاً ممتداً تحت الكيفيات ، لأن من بن هذه الكيفيات الامتداد ، وسيكون معنى قولنا إن المادة تمثل امتداداً تحت الكيفيات ، أنها تمثل امتداداً تحت الامتداد ، وسيكون الامتداد الجديد الذي افترضناه ممتاج إلى امتداد آخر وهكذا إلى غير نهاية . ولن تكون كذلك نموذجاً لأفكارنا وصورنا ، لأن هذا النموذج الثابت غير المفكر لا يمكن أن يكون علة لأفكارًنا وصورنا ، الى تتصف بالفاعلية والتغير معاً . وأخيراً ۽ فان المادة لا عكن أن تكون أداة أو ه مناسبة ، يستخدمها الله في تدبير، للكون ، لأن الله ليس في حاجة إنى أدوات أو مناسبات لعمارس تدبيره للكون من خلالها ، ولأن افتراض هذه الأدرات من شأنه أن بحد القدرة الإلهية .

وينهى فيلونوس بأن يقول لهيلاس: إنى لا أفهم معنى لما تزعمه من أن المادة تقف تحت الحصائص وتقومها . ويردف مهكماً : وربحا يكون هذا على النحو الذي تقف به الأرجل تحت جسم الإنسان ! ؟ » .

فخلاصة رأى باركلي في المعرفة الإنسانية أن المادة التي قبل عنها إنها تمثل موضوعاً قائماً في الحارج تتجه ذواتنا إلى معرفته ليست في حقيقة الأمر إلا مجموعة من إحساساتنا وانفعالاتنا الذاتية ، وأن الموضوع الحقيقي للمعرفة ليس شيئاً خارجياً بل هو ذواتنا وإحساساتنا ، وهذا هو ما عبر عنه باركلي في مبدئه الشهير ، وهو : «الوجود إدراك» ، أو «وجود الشيء قائم في إدراك» ».

وكان من الطبيعي أن يساء فهم هذا المبدأ ، إذ أنه يؤدى في ظاهره إلى إلغاء الوجود الواقعي المادى للأشياء , ويروى في هذا الصدد أن باركلي توجه في يوم عاصف مطير لزيارة أحد معاصريه وهو « سویفت » . وظل یقرع باب مضیفه دون جدوی ، لأن ﴿ سُويَفَتُ ﴾ أُصِر – بالرغم من سقوط الأمطار – على عدم فتح الباب له ، قائلًا : 1 إذا كانت أقواله صحيحة ، قلم يصر على قرع الباب ؟ ألا يستطيع أن يدخل إلى أهنا والباب مقفل ؟ ﴿ . مَعَ أَنْ بَارَكُلِّي لم يقصد مطلقاً إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ولم يشك لحظة واحدة فى واقعية الأشياء المادية . وأسىء فهم مبدئه كذلك فظن أنه يؤدى إلى أن تصبح الذات خالقة لوجود الشيء ، مع أن الذات عند باركلي ليس من مهمتها خلق وجود الشيء أو الموضوع ، لأن الموضوع «معطى» أمام الذات ، وأن هذه الأخيرة تجده أمامها، ولا تملك ــ حتى لو أرادت ــ أن تمتنع عن إدراكه . وذلك لأن الإنسان ــ كما يقول باركلي في المحاورة الأولى ـــ (يشعر بأنه حر في أن يقطف هذه الزهرة ، وبأن يقربها من أنفه ليشمها

لكنه لا يشعر بحرية شمها ، لأنه لا يملك الامتناع عن شمها » . وما ذلك إلا لأن الذات منفعلة بما يقدمه أمامها العقل اللامتناهي الإلهي من شبي الموضوعات ، ولأن القوة الفعالة في عملية الإدراك عند باركلي ليست المادة ، وليست الذات الفردية ، بل هي بالأحرى العقل اللامتناهي أو الله الذي يملك وحده أمر بسط هذه الأشياء المادية أمام الذات الفردية لتدركها كما عملك أمر منعها عن إدراكها .

إن كل ما قصد إليه باركلى من وراء مبدئه القائل بأن الوجود إدراك أنه لا معنى لقولنا إن شيئاً ما موجود دون أن يكون هذا الشيء ملموساً أو مسموعاً أو مرئياً . . الخ ، وأن الحكم بوجود شيء يتضمن في الوقت نفسه الحكم بادراكه أو – على الأقل – الحكم بقابليته للإدراك بواسطة عقل ما أو ذات ما لأى شخص مدرك أو قادر على الإدراك . أى أن غاية ما أراده باركلي هو تقرير علاقة بين الذات والشيء . علاقة حضور أو عدم غياب من جانب الذات في اللحظة التي تقرر فيها أن ثمة شيئاً ما موجود . وهو المحطة التي تقرر فيها أن ثمة شيئاً ما موجود . وهو أمر لا غبار عليه إطلاقاً ، ويتفق مع ما نقول به اليوم حول ذاتية الإدراك في الأدب والعلم على السواء .

## النفس الإنسانية

إذا كان باركلى قد ألغى وجود الجوهر المادى (دون أن يؤدى هذا إلى إلغاء الوجود الواقعى المادة في معناها الشائع كما قدمنا) ، فقد وقف من النفس الإنسانية موقفاً مختلفاً . لأنه تصورها على أنها جوهر مقوم الإحساسات المتفرقة التي تتعاقب عليها : وهو في هذا مختلف عن ديفيد هيوم الذي نظر إلى النفس على أنها أيست شيئاً آخر إلا هذه الإحساسات المتفرقة . وإذا كان باركلي قد حصر المعرفة الإنسانية المادة في ضرب واحد من المعرفة ، هو المعرفة الحسية على نحو ما رأينا ، أو اهتم في ميدان المادة بهذا اللون من

المعرفة على حساب المعرفة العقلية – على عكس فيلسوف عقلى مثل كانط الذي اتجه إلى إرجاع المادة لحظيرة الذات العاقلة بمقولاتها المختلفة – فقد رأى أن معرفة الإنسان لنفسه تتم عن طريق ضرب آخو من المعرفة ؛ أطلق عليه اسم اللمحة العقلية مادى أدرك ويقصد بها باركلي لوناً من الحدس العقلي الدى أدرك به إنتيتي ، وجميع العمليات العقلية التي تصدر على . وقد عرض لرأيه هذا حول النفس الإنسانية وطبيعتها اللاجسانية وطريقة إدراكنا لها في المحاورة الثالثة .

## العناية الإلهية

خشى باركلي أن يؤدى قوله بأن وجود الأشياء مرتبط يادراكها إلى أن يصبح هذا الوجود وهميآ خيالياً ، وذلك لأنه قد يؤول على أنه وجود مرهون بلحظة الإدراك ، موقوت بها ، يتلاشي عندُما يتوقف الإنسان عن الإدراك أو عندما يشيح بوجهه عن الموضوع المدرك . وفي هذه الحالة سيصبح من العسبر علينا أن نفرق بن موضوعات الحس وموضوعات المخيلة . لأن هذه الأخرة من اختراعات الذات ، وموقوتة هي الأخرى بلحظة النخيل . ومن أجل أن يبعد هذا الظن عن الأذهان ذهب إلى أن الأشياء في الوقت الذي تكون غبر مدركة بالذات الفردية أو بالعقل البشرى المتناهي تكون قائمة في عقل آخر أكثر شمولا منه ، هو العقل اللامتناهي الإلهي , ولذلك فانَ الأشياء المادية الواقعية حاصلة عند باركلي على وجود دائم مستمر ، وذلك بفضل قيامها في العقل الإلهي ـ الأمر الذي يودي في الوقت نفسه إلى أن يصبح الوجود الدائم الواقعي للأشياء على نحو ما نشاهدها في الكون ، دليلا ــ عند باركلي ــ على وجود الله . والحق أن نقطة الحلاف بنن ياركلي والمادين قائمة في هذا الموضع بالذات . أي أنها ليست قائمة - خلافًا لما هو شائع - في أنه ألغي وجود

المادة بينها اعترفوا هيم بوجودها ، إذ أننا قد رأينا أن كلا من باركلي والمأديين قد اعترف بوجود المادة . بل قائمة بالأحرى في أن باركلي قد قرر أن الوجود الدائم الواقعي للأشياء راجع إلى وجود إله أو عقل إلهي يحيط بها ، بينها قرر الماديون أن المادة حاصلة على وَجودهَا الدائم الواقعي من ذاتها ، وأنها ليست في حاجة إلى عقل إلهي يضمن لوجودها الاستمرار . هذا بالإضافة إلى أن الماديين قد ذهبوا إلى أن المادة ليست مستقلة في وجودها عن العقل الإلهي فقط ، بل هي مــتقلة كذلك عن عقول البشر جميعهم . واعتقاد الماديين هذا \_ فضلا عن أنه يكشف عن إلحادهم الصريح - فهو يؤدي في نظر باركلي إلى الشك . وذلك لأنه قائم على الاعتقاد بوجود شيء لا قبل لى بمعرفته . فهو پتضمن حكمين : الحكم بوجود شيء . والحكم بجهلي صِدَا الشيء . وهذا هو الشك بعينه . أما موقف باركلي لهو على النقيض من هذا لأن ارتباط وجود الأشياء عنده بعقل ما ، سواء كان هذا العقل هو العقل البشرى أو العقل الإلهي ـــ مشبع باليقمن ويقوم على الاعتقاد بأن فى وسع العقل البشرى أن محصل على المعرفة .

ووجود الأشياء في العقل الإلحى عند باركلى بحب أن لا نؤوله أى تأويل قائم على مبدآ وصدة الوجود في . وعلينا كذلك أن نفرق بينه وبين قول ملم انش في أن الأشياء موجودة في الله ، وأننا نلوك هذه الأشياء في الله فتكون معرفتنا بها من قبيل والرؤية في الله ، على نحو ما نجد ذلك عند ملم انش و القد باركلى ملم انش في المحاورة الثانية ) . و ذلك لأن كل ما قصد من ورائه باركلى في قوله هذا هو أن الإنسان يشعر بأنه ليس مصدراً للصور الحسية التي يدركها : و وذلك لأني عندما أفتح عيني أو أذني ميداً وقت ما يحلو لى فلا أستطيع أن أحدد أي نوع من الصور سيوثر في . فلا بد أن تكون الأشياء قائمة من الصور سيوثر في . فلا بد أن تكون الأشياء قائمة

فى عقل آخر . وهذا العقل يريد أن يعرضها على . . . واستخلص من هذا كله أن ثمة عقلا تصدر عنه مختلف الأحاسيس التي أشعر بها ه ( المحاورة الثانية ) . هذا فضلا عن أن العقل الإلهى عند باركلي هو مصدر وحدة الأشياء وهويتها ، ومصدر كل ما نشاهده في العالم من تماسك ونظام .

وبعد ، قما هو الحكم الذي نستطيع أن نخرج به بعد قراءتنا للخطوط الرئيسية للمذهب اللامادي كما بدت من خلال عرضنا السابق لموضوعات كتاب المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، وهو أهم كتبه على الإطلاق ". ومن أهم ما أضافته الإنسانية إلى تراثبا الفكرى عبر تاريخها الطويل ؟ نريد أن نعرف إلى أى حد كانت اللامادية عند باركلي مذهباً مثالياً . على الرغم من أن الإنسانية لم تقف كثيراً عند التفرقة بين اللامادية والمثالية ، واقترن اسم باركلي عندها بأنه وَاضِعِ أَسسِ المثاليةِ واللاماديةِ مُعاً \* فالمثاليةِ هي المذهب الذي يرجع الوجود إلى الفكر ، ويلغى المادة لحساب الذات . وقد نقد باركلي وجود الجوهر المادي وألغاه ، وربط وجود الأشياء بالإدراك ، ونظر إلى كيفيات المادة على أنها تأثرات ذاتية . وكل هذا يوحي ــ وقد أوحى بالفعل إلى الكثىرين ــ بأن باركلي فيلسوف مثالى . لكننا إذا نظرنا نَظرة إنصاف في فلسفة باركلي ، وجدنا أنه لم يقصد من وراء نقده للجوهر المادي إلغاء وجود المادة ، بل قصد فقط حضور الذات في عملية الإدرأك , ووجدنا أيضاً أن الكلمة الأخرة في عملية الإدراك عنده ليست للذات المدركة ، لأن هذه الذات ليست هي التي تخلع الوجود على الأشياء بل تجد هذه الأشياء معطاة أمامها ولا تملك حتى الامتناع عن إدراكها . أما الكلمة الأخبرة في الإدراك ، فقد جعلها باركلي لصاحب الكلمة العليا ، لله جل شأنه . ومن أجل هذا ، فان

اللامادية عند باركلي تبدو أمامنا على أنها مذهب روحي ديني أكثر مها مذهب مثالى في نظرية المعرفة. وفي هذه النظرة الروحية إلى الكون والمادة ، استحالت الأشياء المادية ــ بعد أن جردت من وجودها الجوهري الكثيف المقوم للصفات ــ إلى صور مدركة شفافة حاضرة أمام الذات ، على نحو تعكس معه في غلالها الرقيقة وجود الله وتكشف عن عنايته الدائمة بالكون ، و فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمن ،

لكن باركلي مع ذلك مستول أمام الإنسانية عن تأويل مذهبه تأويلا مثالياً , فاهتمامه بالمعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية في الإدراك أحال الشيء المدرك إلى مجرد تأثرات ذاتية وترك الناس في شك من أقواله في واقعية الأشياء . ثم إن اعتراف باركلي بواقعية الأشياء ، ألا محمل معه يذور الشك حول صدق مبدئه القائل بأن الإدراك ذاتى كله ؟ يبدو أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، بدليل قول باركلي نفسه في أن الأشياء ﴿ معطاة ﴾ أمام الشخص المدرك ، ويلتقى مها أمامه فى لحظة الإدراك (وهو قول شديد الشبه بأقوال هوسرل في الإدراك) . حقاً ، إن باركلي جعل الله أو العقل اللامتناهي هو المصدر الوحيد لهذا والعطاء؛ في الإدراك , ولكن أيا كان مصدره ، فان هذا من شأنه أن يؤدى إلى أن الإدراك ليسى ذاتياً كله ، كما ذهب باركلي . ثم هبّب بعد ذلك إلى أن الإدراك ذاتي كله ، فما علاقة الإدراك بالوجود ؟ وإلى أى حد نستطيع أن نزعم أن الإدراك ما دام ذاتياً فالوجود هو الآخر لا بد أن يكون ذاتياً ؟ من الأوفق أن نفرق بن الإدراك والوجود ، كما فعلت المدرسة الواقعية الجديدة (النيور بالنزم) ، لأننا نشعر أثناء فعل الإدراك ــ حتى لو سلمنا بأنه ذاتى كله ــ بأن جزءاً كبراً أو صغيراً من وجود الشيء يقاومنا ، ويفرض نُفسه علينا ، وذلك لأنه يتبع دائرة خاصة

هي. دائرة الوجود ، ولا شك أن هذه الدائرة تتعدى دائرة الإدراك ، ومهما قبل في هذه الدائرة الأخيرة فانها ستكون دائماً مستفرقة في دائرة الوجود ، ولن تتطابق معها أبداً ، وصدق إصمويل ألكسندر ؛ إذ يقول إن نظرية المعرفة لا تمثل إلا فصلا واحداً من باب الوجود .

#### النصوص

إلى جانب النصوص التي وردت في العرض السابق ، نقدم هذا النص من المحاورة الثانية .

هيلاس ؛ ماذا ؟ ألم تتفق معى فى جميع المقدمات ؟ لماذا أراك إذن تتخلص من النتيجة وتتركنى وحدى أتحمل مغبة هذه الأغاليط التى قد تنى أنت إلها ؟ إن موقفك هذا بجانب الحق بكل تأكيد.

فيلونوس : إنى أنكر اتفاقى معك فى تلك الأفكار التي قادتك إلى الشك . فقد ذهبت إلى أن حقيقة الأشياء المحسوسة قائمة في وجود مطلق يوجد خارج عقولنا ونفوسنا ، ومتمنز عن كونها مدركة بواسطتنا . الحقيقة ، اضطررت إلى إنكار الوجود الحقيقي للأشياء المحسوسة . ومعنى ذلك أن مبادثك نفسها ، هي التي انتهت بك إلى الشك . أما أنا ، فلَم أقل أبداً ولم أظن مطلقاً أن حقيقة الأشياء المحسوسة من الممكن أن تعرفها على هذا النحو . فمن الواضح أن الأشياء المحسوسة بالنسبة إلى ، وتبعاً للحجج التي سقنها لك ، وسلمت أتت سها ، لا وجود لها إلا في العقل أو النفس .

ولكنى لا أستخلص من هذا أنه لا وجود حقيقى لهذه الأشياء المحسوسة . إذ أنى أسلم بأن لها وجوداً لا يتوقف على تفكيرى ، ومستقلا عن كونها مدركة بواسطتى . وأقول إنه لا بد من وجود عقل آخر تقوم فيه هذه الأشياء . وعلى ذلك ، فكما أنى على يقين من أن دنيا الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، كذلك فانى على يقين من وجود عقل لانهائى محيط محتوى هذه الأشياء المحسوسة كلها ويضمها ومحفظها .

هيلاس : ما تقوله هذا ليس شيئًا نحتلفاً عما أعتقده أنا ويعتقده جميع المسيحيين ، لا يل وعما يعتقده سائر البشر الذين يقرون بوجود إله علم محيط بكل شيء.

فيلونوس: لا. يل هناك فارق بيننا. فالناس جميعاً يعتقدون بأن الله هو الذي يعرف ويدرك الأشياء لأنهم يعتقدون يوجود الله. أما أنا ، فعلى العكس من ذلك ، أبر هن مباشرة على وجود الله ابتداء من القضية التي تقول إن جميع الأشياء المحسوسة بجب أن تكون مدركة يه.

هيلاس : ولكن ما دمنا جميعاً نومن بهذا ؛

فالبحث عن الطريقة التي توصلني إلى هذا الاعتقاد لا يعنيني .

فيلونوس : ولكننا لسنا جميعاً متفقن تماماً حول ماهية هذا الإعان فالفلاسفة مثلا ع على الرغم من أنهم يسلمون بأن الله يدرك الأشياء الجسانية المادية ، إلا أنهم يقولون إن لهذه الأشياء وجوداً مطلقاً ، مستقلا عن إدراك أي عقل . وبالإضافة إلى هذا ، أليس الفارق واضحاً بن أن أقول : إن هناك إلما قادراً على إدراك جميع الأشياء ، وبين أن أقول : إن الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقي ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون مدركة بواسطة عقل لامتناه ، ولذلك ، فان هناك عقلا لامتناهيا أو إلها ؟ فهذا القول الثانى بمدنا ببرهان مباشر ، قائم على أساس وأضح ، على وجود الله . وهو قول بختلف عما قدمه لنا الفلاسفة ورجال الدين ، منخلال مناقشاتهم العديدة ، كدليل على وجود الله، عندما اتخذوا نقطة بدئهم في هذا من جال المخلوقات وفاثلتها ء ثم رتبوا على هذا ضرورة وجود صانع أو إله خالق لهذا الجال .

# فتوح مصت لابن عبد لرحكم

#### بقسامر الدكنورابرهسيم أحمالعدوي

أستاذ التاريخ المساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

## ابن عبد الحكم وأسرته

ينتسب المؤرخ إبن عبد الحكم إلى إحدى الأسر العربية التى جاءت إلى مصر فى القرن الأول الهجرى السابع الميلادى ، ونزلت فى بلدة الحقل بالقرب من أيله (العقبة) . وفى القرن الثانى للهجرة انتقل أفراد هذه الأسرة إلى القسطاط التى صارت بعد الفتح الإسلامى لمصر ، عاصمة البلاد وقلها النابض فى شى الميادين الثقافية والسياسية . وأسهم أبناء هذه الأسرة فى خدمة وطنهم حيث اشتغلوا بالدراسات المدينية كما تولوا المناصب الكبرى فى البلاد ، وقاموا بمدور هام توجيه أحداثها السياسية كذلك .

وتجمع المجد العلمي والسياسي لهذه الأسرة على عهد والد المؤرخ ابن عبد الحكم وهو عبد الله بن عبد الحكم . وبذلك أتيح لهذا المؤرخ فرصة فريدة درس فيها عن كتب أحوال وطنه وجيرانه في الميدانين الفكري والسياسي ، ثم سجل نتائج دراساته وأبحاثه في كتابه الوحيد ، فتوح مصر والمغرب ، وكان والده ابن عبد الحكم سنة ١٨٧ هـ ٣٠٨ م ، وكان والده يشغل إذ ذاك منصب ، صاحب المسائل ، وحمى وظيفة

لا ينالها إلا العلماء الأمناء ، لأن القائم بها يضطلع بمهمة التحرى عن الشهود الذين يترددون على مجالس القضاء، والسوال عن نزاهتهم ، ضماناً لسير العدالة .

وعندما بلغ ابن عبد الحكم الثانية عشرة من عمره شاهد عبى الإمام الشافعى إلى مصر (١٩٩ ه) ، ونزوله ضبفاً على والده الدى اشهر بالكرم والحفاوة بالعلماء وهيأت هذه المناسبة الطيبة سبيلا عظيما أمام ابن عبد الحكم ليستفيد من الحركة الفكرية المباركة الى أشعل الشافعى جذوتها في مصر ولم تلبث الأحداث أن فتحت سبلا أخرى عديدة للمعرفة أمام هذا المؤرخ الاشي حين تولى والمده بعد خمسة سنوات من عبىء الشافعى لمصر وعند جبرانها في بلاد المغرب، أعظم الطوائف في مصر وعند جبرانها في بلاد المغرب، أخ جاء علماء المغرب والأندلس إلى هذا العالم الكبير أد جاء علماء المغرب والأندلس إلى هذا العالم الكبير مذرل أستاذهم بابنه المؤرخ ، وزودوه بالأخبار العديدة عن أوطانهم وأحوالها .

ووجد ابن عبد الحكم فى إخوته الكبار ، وكانوا ثلاثة من أعظم علماء مصر وفقهائها الأجلاء، أساتذة له أيضاً ، ونال على أيديهم قدراً واسعاً من ثقافته وخبرته

الحياة . فكان أخوه الأكبر ؛ واسمه عبد الحكم ، فقيها على مذهب مالك ، ومن المشهود لهم بالتقى وجودة الحلط . والأخ النانى ، واسمه سعد ، فقد ذاع صيته في شي أرجاء مصر والمغرب بسبب علمه الغزير . ورحل إليه الطلاب من كل مكان ليبهلوا من مورده الفياض . واشهر الأخ الثالث . واسمه محمد . خبه للحديث وروايته ، ونبغ في ذلك حتى آلت رئاسة المالكية في مصر إليه بعد وفاة والده عبد الله .

وإذا كان المؤرخ ابن عبد الحكم قد استفاد من نشاط أسرته العلمي . وشاركها حلوا لحياة فإنه قاسمها كذلك مر الحياة ، وناله قدر بالغ من الأذى الذي حل بأفرادها بسبب اشتغالهم بالشئون السياسية فى البلاد . وشاهد ابن عبد الحكم أولى النكبات التي حلَّت بأسرته وهو في السابعــــة والعشرين من عمره . إذ اعترض جماعة من كبار أهل مصر على تعيين الحليفة المأمون العياسي لأخيه المعتصم حاكماً على بلاَّدهم ، وكتبوا إلى الخليفة بذلك . وعندمًا جاء المعتصم إلى مصر ألقى القبض على نقر من كبار أهل مصر ومن بينهم عبدالله ابن عبد الحكم . وعلى الرغم من عدم ثبوت أبة شهمة بهذا الرجل الفاضل إلا أنه ظل سمينا حتى لقى حتفه سنة ٢١٤ هـ - ٨٢٩م. وتركت هذه المأساة أثراً عميقاً فى نفس الابن الشاب ، وجعلته يكره السياسة الناريخ .

وتتابعت المآسى بعد ذلك أمام ابن عبدالحكم ، فلم يكد عضى على وفاة والده ثلاثة عشر عاماً حتى حلت بإخوته نكبة قاسية بسعب مشكلة خلق القرآن ، التى أثارها جاعة المعتزلة أيام الخليقة المأمون العباسى . إذ تعصب الخليفة لرأى المعتزلة القائل عبداً خلق القرآن ، والذي يخالف رأى أهل السنة القائل ، بأزليته وأمر بأن عتحن الناس في مصر ، وألا يؤذن لأحد في فتوى أو شهادة إلا إذا أقر بخلق القرآن ، واشتدت هذه

المشكلة في مصر حين ولى المعتصم الحلافة بعد المأمون ، فبعث الحليفة الجديد الى قاضى مصر وهو محمد بن أبي الليثبامتحان الناس في القول بخلق القرآن ، ومعاقبة المعارضين منهم . وأصاب إخوة ابن عبد الحكم الكثير من الأذى في هذه ، المحنة ، لأنهم من رؤساء المالكية وبالتاني من أنصار السنة الذين لا يقرون القول مخلق القرآن . فأمر القاضى بضرب أكبر أفراد هذه الأسرة وهو عبد الحكم . ثم بعث به إلى الحلافة لتتولى امتحانه بنفسها بعد أن أصر على رفض القول مخلق القرآن ، وهو محمد في شوارع بخلق أمر بأن يطاف بالابن الثاني ، وهو محمد في شوارع علق القرآن ، إمعاناً في التشهير به .

وقبل أن يفيق المؤثر خ ابن عبد الحكم من هول ماحدث لإخوته ، وقعت الكارثة الكبرى والأخبرة الَّتِي تَعْرَضَتْ لِهَا أَسْرَتُهُ الْمُنْكُوبَةُ ، ذَلِكُ أَنَ الْحُـــــلَّافَةَ بعثت بعملمًا إلى مصر لتتحرى عن أموال أحد الثاثرين علمها ، واسمه ابن الجروى ، بعد أن ألقت عليـــة القبض في تلك البلاد . وترامتالشائعاتبأنابن الجروى أخفى شطراً كبيراً من أمواله عند أسرة ابن عبدالحكم ولذا أمرت السلطات بالقبض على أفراد هذه الأسرة ومن بينهم المؤرخ ابن عبدالحكم نفسه، وعقدت لمحاكمتهم جلسة تولى النظرفها الفاضي ابن أبي الليث الذي سبق أن شهر بهم في محنة خلقالقرآن , وعرفت هذه الدعوى باسم وقضية بني عبدالحكم و بسبب الأحكام القاسية التي نزلت جم ، إذ حكم أبن أبي الليث على أبئاء هذه الأسرة بغرامة مقدارها مليون ونصفمليون دينار تقريبا ( ١,٤٠٤,٠٠٠ دينار ) . وتبع ذلك اتخاذ الاجراءات القضائية لتحصيل ثلك الغرامة الباهظة من حيث مصادرة أموال وممتلكات بني عبدالحكم ، كما زج بهم في السجون . ومات أكبر أفراد الأسرَّة ، وهو عبد الحكم في السجن .

وبعد ثلانة أشهر من تلك المحاكم الباغية اتضحت براءة أفراد أسرة ابن عبد الحكم، ولذا أمرت الخلافة بإلقاء القبض على القاضى ابن أبي الليث وعاكمته لأنه لم يلتزم المدانة في تحرياته وحكمه . وفي نفس الوقت تم الإفراج عن أبناء عبد الحكم وأعبدت لهم ممتلكاتهم تروآثر أولئك الأبناء الابتعاد عن الحاة العامة حتى لا يتعرضوا لمتاعب أخرى عبد لمدة ت

ولكن شداءت المقادير أن تحفظ لتلك الأسرة ذكراها ، وتروى للأجيال التعاقبة على مر القرون تفانيها فى خدمة الدراسات الاسلامية عن طريق العمل الفريد الذى نهض به المؤرخ ابن عبد الحكم . إذ جاء تدوينه لتاريخ مصر فى المرحلة الأولى من حياتها فى ظل الاسلام ثمرة ناضجة من الثمار الشهية التى قدمها أبناء أسرة بنى عبد الحكم من أجل خدمة وطنهم . واعترف الناس نما ناله هذا العالم من السبق المظفر وصاره ايقبونه من دونهم جميعاً ، ليس باسمه الأول وصاره ايقبونه من دونهم جميعاً ، ليس باسمه الأول وهو عبد الرحمن ، ولكن ياسم ؛ ابن عبد الحكم ، وهو عبد الرحمن ، ولكن ياسم ؛ ابن عبد الحكم ، العلمى والاجتماعى .

# المنهج التاريخي لكتاب فتوح مصر :

جاء تلوين أبن عبد الحكم لكتابه و فتوح مصر والمنرب و فى فترة من أهم فترات اليقظة الفكرية ليس فى تاريخ الحضارة العربية الاسلامية فحسب و بل وفى تاريخ الفكر والثقافة فى العالم كذلك . وتجلت مظاهر هذه اليقظة الفكرية الاسلامية فى حركة الترجمة والتأليف التى سادت أرجاء الدولة الاسلامية فى العصر العباسى الأول . وأسهمت مصر عقب الفتح الاسلامى فى هذه الحركة التقافية ، وعملت على الاسلامى فى هذه الحركة التقافية ، وعملت على

توسيع نطاقها ، وفتح أبواب جديدة آمام العاملين فها .

وغلب على هذه اللراسات المبكرة في مصر طابع التاريخ ، إذ انتشر في البسلاد عقب الفتح الاسلامي طبقة من الناس اهتموا بالقصص الديني ، وتخصصوا في جمع أخبارها وعرض مادتها عرضا طيباً . وجرى العرف على تسمية هذا النفر من الناس الذين عنوا مجمع الأخبار الشائقة باسم والقصاص » ، وأحياناً اسم الرواة والإخباريين . وكانت العادة إذ ذاك هي جلوس القاص في المسجد وحوله الناس ، ويقص عليهم حكايات وأحاديث تدور حول شخصية ويقص عليهم حكايات وأحاديث تدور حول شخصية النبي وأبطال الإسلام ، وعن الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ، متبعاً في ذلك أسلوب الترغيب والترهيب .

واضطلعت القصة التاريخية منذ ذلك الوقت يدور هام في تدعيم أركان الحياة الثقافية بمصر ، ونشر الوعي بين أهلها .. ذلك أن القاص اتخذ من تاريخ مصر القديم ، ولا سيا ما ورد منه في القرآن الكريم مادة له ، كما استمد من أخبار القبائل العربية التي نزلت البلاد حقائق تساعده على تحقيق أهدافه الثقافية . ووجدت هذه القصص وما تضمته من معلومات تا غية قيمة طريقها إلى ابن عبد الحكم بفضل سلسلة من العاملين في ميدان الدراسات التاريخية بمصر ، من العاملين في ميدان الدراسات التاريخية بمصر ، وصاروا عثلون الأساتذة الأول لابن عبد الحكم ، وشيوخ الرواة الذين استنى منهم شطراً عظيا من وشيوخ الرواة الذين استنى منهم شطراً عظيا من العلمية القيمة .

وكان من أقوى شخصيات مدرسة التاريخ في مصر ، وعثل الأستاذ الأول لابن عبد الحكم هو ويزيد بن أبي حبيب، (ت ١٢٨هـ ٧٤٦ م) . فكان هذا العالم على دراية دقيقة بأحداث فتوح مصر وما ساد البلاد بعد ذلك من فأن داخلية ، ونقل عنه الرواة

الكثير من الأخبار ، والى وصلت أخيراً إلى ابن عبد الحكم . وإلى جانب هذا العالم تتلمد ابن عبد الحكم على شخصيسة أخرى عظيمة هو عبد الله ابن لهيعة (ت ١٧٤ه هـ ١٧٨م) . فبلغ من شغف ابن لهيعة بجمع أحبار مصر ، أنه و جعل له خريطة معلقة فى عنقه ، وكان يدور عميم والقسطاط ، ، فكلما قدم قوم كان يدور عليهم فكان إذا رأى شيخاً سأله : من لقيت ؟ ، وعمن كتبت ؟ » . وأنر عن ابن لهيعة امتلاكه عدة كتب محطوطة ، وأنه كان يتابع التدوين لكل ما يروى إليه أو مجمعه من أحاديث . ووجدت لكل ما يروى إليه أو مجمعه من أحاديث . ووجدت فبل أن تمتد إلها يد الفناء والزوال .

وعاش أيام أين لهيمة عالم مصرى آخر نقل عنه ابن عبدالحكم كثيراً ، وهو الليث بن سعد الذى ولد بقرية قلقشندة ( من قرى القليوبية ) سنة ٩٤هـ – ٧١٣ م . واشهر الليث بعلمه الغزير ، حيث أجاد القرآن والنحو والحديث والشعر ، وذلك فضلا عن علمه الواسع بالنواحي الحاصة بتاريخ مصر ، وما يتعلق منها بأحداث الفتح الإسلامي وكبار الموظفين فيها . وتناقل الحلف عن السلف المادة التاريخية الهائلة التي جمعها الليث عن وطنه مصر ، حتى وصلت إلى أيدى ابن عبد الحكم، ووجد فيها كنزاً ثميناً أتاح أنه تدوين الأحداث المبكرة للفتح العربي للبلاد .

وإلى جانب هولاء الأسانلة الأول عاصر ابن عبد الحكم نفرا آخر من العلاء المصريين الذين تركوا أعظم الآثر في دراساته التاريخية . ومن هولاء عيان ابن صالح ( ٢١٩هـ – ١٨٥٥م ) . وتجلت شهرة هذا العالم في قدرته الخارقة للعادة على حفظ تاريخ مصر المبكر ، على عهد كل من عمرو بن العاص ، وخلفه في مصر ، وهو عبدالله بن أبي سرح . فصار حجة في تاريخ النوبة وفتح المسلمين لها ولجأ إليه ولاة مصر لاستشارته في كثير من الأمور المتعلقة بتلك النواحي .

وأفاد ابن عبدالحكم فائدة كبرى من أستاذه عنمان بن صالح ، وخاصة فيا دونه عن جيران مصر ، وصار الفصل الذى كتبه ابن عبدالحكم عن بلاد النوية نقلا عن هذا العسالم ، مرجعاً أساسياً للباحثسين في تاريخ العلاقات المصرية السودانية في العصور الوسطى .

وهناك علم آخو عاصر ابن عبد الحكم ، وترك له كنوزاً قيمة من الدراسات التاريخية عن مصر ، وهو يحيي بن بكير ( ت ٢٣١ ه ــ ٨٤٦ م ) . وكان ابن بكير يَّتَفُوقَ عَلَى أَقْرَانَهُ مِحْرَصَهُ عَلَى تَسْجِيلَ كُلِّ مَايْصَلُّ إليه من معلومات أو روايات ، وقد جمع منها قدراً عظيها أشار إليها ابنءبدالحكم ، مبينا صراحة أنه قرأ بعضُ الكتب الَّتي وضعها ابنُ بكير ، وراجع ﴿ مَا جَاءُ فيها من رواة أو إسناد ، كما ذكَّر أن ابن بكير نفسه اعطاه تلك الكتب ، وسمح له أن ينقل منها مايريد وبذلك لم يكد ابن عبد الحكم يشب عن الطوق ويتجه إلى دراسة التاريخ في أواخر النصف الثاتي من القرن الثانى الهجرى،حتى وجد فى وطنه مصر مجموعة هائلة من المادة التاريخية ، اشتملت على عدد كبير من القصص الشائع والأساطير فضلاعن الروايات المختلفة الألوان ، بعضها مكتوب والبعض الآخر، وهو الغالب شفوى ، حيث تناقلته الأجيال تلو الأجيال , وعطلع القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى تطلب الأمر تلوين تلك الروايات تلويناً منظماً ، لأن الاعباد على الذاكرة وحدها صار أمراً مستحيلا، ولأن يعض الروايات المريفة بدأت تأخذ طريقها إلى الوجود ، بسبب الفتن العديدة التي امتلأت مها أرجاء البلاد العربية ، ومحاولة الأحزاب المتنافسة دُسُ أحاديث أو أقوال تأثورة تضمن لها تحقيق مآربها . ولذا كان لا يد من تجريد الروايات الصادقة من براثن هذه ألحشود الهائلة من الأخبار ، وعرضها بما يكفل الاستفادة منها .

وساعد كذلك على تطور حركة تدوين التاريخ في القرن النالث الهجرى رغبة السلطات الرسمية في تدعيم

النظام المانى فى الدولة ، لأن الحراج الذى كانت تؤديه البلاد التى فتحها المسلمون اختلف من مكان إلى آخر حسب فتحها صلحاً أو عنوة أو بعهد، وتبعاً للأحداث السياسية والاجتماعية التى سادت تلك البلاد أثناء الفتح. ولما كان الزمن قد بعد فى القرن الثالث الهجرى بأحداث الفتح ، وصارت ذاكرة الرواة لا تستطيع أن تعيى ملابسات الفتوح، فإن الأمر بات يتطلب التدوين، حي لا يئار خلاف حول جباية الحراج من البلاد لفتوحة . ولذلك حان الوقت فى القرن الثالث الهجرى لكتابة التاريخ بطريقة منظمة ، مؤسسة على القصص والروايات والأخبار ، ووفق الأغراض التى استهدفها والروايات والأخبار ، ووفق الأغراض التى استهدفها مؤرخو هذا القرن .

وكان هدف ابن عبد الحكم تجريد الأخبار المتعلقة عصر - ، وإفرادها بالأليف حيى يكون كتابه الحجة آليي يرجع إليها المعاصرون له ، ومن يأتي بعدهم من الباحثين في تاريخ مصر . ولم تكن مهمة هذا المؤرخ سهلة ميسورة بسبب كثرة الأقوال والروايات في مصر، سواء عن طريق القصاص الذين امتلأت بهم المساجد، أو الرواة الذين وقد إليهم الناس لساع الأحاديث ، أو المحطوطات التي دأب نفر من الباحثين على تدوينها طوال النصف الأخير من القرن الثاني ومطالع القرن الثالث الهجرى . ولكن هذا المؤرخ تزرع بالصبر وتسلح بالعمل المتواصل المراسة تاريخ مصر قبل الإسلام ، ثم دراسة الفتح الإسلامي لها ، وبيان علاقتها بجبراتها فى ظل الحكم الإسلامى ، وتتبع التطورات التي شَاهدها وطنه في ظلُّ العهد الإسلامي الجديد ، سواء فى نواحى الإدارة والسياسة ، حتى انتهى فى سرد بعض الحقائق التاريخية إلى سنة ٢٤٦هـ - ٨٦٠م . أي قبل وفاته بعشرة أعوام تقريباً .

وكان المنهج الذى صار عليه ابن عبد الحكم فى تأليفه هو المنهج العام الذى اتبعه المعاصرون له من مورخى القرن الثالث الهجرى ، وهو المعروف بطريقة

الإسناد التي جرى رواة الحديث على اتباعها. فكانت كل حادثة قروى بألفاظ شاهد عيان أو معاصر ، ثم تصل في النهاية إلى الراوية النهائي أو المؤلف عن طريق سلسلة من الرواة ( أو الإسناد ) . وأدى الإسناد إلى نظام الدقة التامة في تلوين التساريخ الإسلامي ، ولاسيا من حيث الاصرار على تأريخ الحوادث وإرجاعها إلى الشهر ، بل وإلى اليوم ، أم إن طريقة الإسناد لم تكن عملا هيئاً ، وإنما سببت القائمين بها متاعب لانهاية لها . إذ أن الأبحاث عظيا ، وصارت صحة الأخيار المروية تتوقف على اتصال سلسلة الإسناد ، والثقة في أمانة كل راوية ، وحرص أبن عبد الحكم على المدقة في تمرى أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم وسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه عدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه عدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه عدثاً غلبت عايم أسانيده ، ولا سها أنه كان هو نفسه عدياً عليم المحدثاً غلبت عايم أسانية كان هو نفسه عدياً عليم المحدية المحددة المحدية المحددة المحدد

وحرص ابن عبد الحكم على المدقة في محرى أسانيده ، ولا سيا أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عايه طريقة المحدثين من حيث القسدرة على تتبع الرواة المشهود لهم بالأمانة . وإذا أحس هذا المؤرخ بأن هناك شك في إحدى الروايات فإنه أعاد ذكرها ، من حيث بيان سلسلة الإسناد لكل مظهر من مظاهر تلك الرواية ، وذلك رغبة منه في تحرى الأمانة العلمية المطلقة في دراساته . ومع ذلك ظلت نظرية نقد الرواية التاريخية نفسها أمراً لا يعرفه ابن عبد الحكم ، كما التاريخية نفسها أمراً لا يعرفه ابن عبد الحكم ، كما لا يعرفه معاصروه من مؤرخي القرن الثالث الهجرى . وهناك ناحية أخرى نجح فيها ابن عبد الحكم ، كما أجاد استخدامها كذلك كل مؤرخي القرن الثالث

الهجرى ، وهي إعادة أواصر المودة والألفة بين مادة التاريخ وميدان جمع الأحاديث النبوية وتبويها . ذلك أن مؤرخي السيرة منذ فصلوا التاريخ عن الحدث ، وصاروا يعماون على جمع الحوادث والأخبار ، وهم موضع نقد رجال الدين ، الذين أطلقوا عليهم اسم و الاخبارين ، للتفرقة بيهم وبين المحدثين . غير أن ابن عبد الحكم استطاع ، كما فعل معاصروه من

الحديث إلى المادة التاريخية وتبويها:

وإذا كان ابن عبدالحكم قد ضمن لنفسه الوقوف على قلم المساواة مع كبار المؤرخين المعاصرين له من أبناء القرن الثالث الهجرى ، فإنه انفرد مميزات خاصة به في عرضه لما تجمع لديه من مادة تاريخية وفي طريقة تبويها كذلك . فالثابت أن موالفات المعاصرين له من مؤرخي القرن الثالث الهجرى ظلت - على الرغم من أهميتها العظمى – تفتقر إلى التنسيق أو التبويب الذي يعين القارئ على تتبع موضوع واحدتتبعاً منطقياً سلماء والخروج بتتائج واضحة محددة المعالم عن ذلك الموضوع الذي يريد در استه . ذلك أنحرص مؤرخي القرن الثالث الهجري على جمع كل مايصل إليهم من مختلف الروايات عن شتى المواضيع جعلهم أصحاب ملكات عالية من حيث إدراك الجزئيات إدراكاً دثيباً ، ولكن دون أن يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع . وصار على الباحث في هذه المؤلفات أن يتسذرع بالصبر وهو يطالع الروايات العديدة المتشانهة في المعنى والمختلفة من حيث روائها وأن يطوى الصفحات تلوالصفحات حثى يستطيع أن يتابع ربط الأحداث التي محاول دراسها .

وانفرد ابن عبدالحكم من بين مؤرخى القرن الثالث الهجرى بمحاولة تجنيب الباحث التخبط فى تيه الصفحات العديدة ، وماتحتويه من كل شاردة برواردة ، وقدم روايته فى موضوع خاص ، بلغة البحث العلمى فى الوقت الحاضر ، فجمع الروايات المتعلقة بتاريخ مصر فى كتاب ساه و فتوح مصر ، مسهدفاً بيان الدور الذى قام به العرب المسلمون فى نشر الدين الإسلامى بتلك البلاد ، وما جاورها من الأقطار ، وليكون هذا البحث هادياً لمواطنيه لمعرفة الحقائق المتعلقة من بوطنهم ، وسط التيارات العديدة والمتعارضة من بوطنهم ، وسط التيارات العديدة والمتعارضة من

الهورحين ال يعيد نيار التاريخ وتيار الحديث إلى الالتقاء مرة ثانية . وحالف التوفيق ابن عبد الحكم لأنه محدث بارع ، ومن بيت اشهر كل أبنائه بالفقه والإجادة في جمع الحديث ، وصار بالتالي حجة في دينه ، وموضع ثقة الجميع . ولذا استطاع هذا المؤرخ المصرى ، بفضل ما توافر له من خصال الدين والدنيا أن يرفع من شأن التاريخ وشأن المشتغلين به كذلك . واستطاع ابن عبد الحكم أيضاً بفضل إجادته

للمهج التاريخي العام الذي اتبعه كل المعاصرين له من المشتغلين بالتاريخ أن يضمن لمؤلفه الاحترام ، وأن يصبح مرجعاً لا يستغنى عنه أحد من الراغبين في الدراسات العلمية المتعلقة بالمرحلة المبكرة من أنتشار الاسلام . وفي نفس الوقت ضمن ابن عبدالحكم لاسمه أن يقف على رأس قائمة المعاصرين له من كبار المؤرخين ، والذين كرسوا كل وقتهم وحياتهم لهذا اللون من الدراسات الإسلامية . فقد عاصر ابن عبد الحكم نفر من كبار المؤرخين منهم الطبري ، صاحب كتاب ﴿ تاريخ الرسل والملوك ﴾ ، وهو المرجع الوافى الذي لما زال إلى اليوم نبراساً يهدى الباحثين في أحداث العالم الإسلامى وتفهم أصوله ، وشنى التيارات أيضاً المؤرخ المشهور (البلإذرى) ، صاحب كتاب « فتوح البلدان » ، والذي أورد فيـــه فصولا تضم تتبعاً دقيقاً للأقاليم الَّبي فتحها المسلمون ، وذلكُ استناداً إلى روايات مجموعة من علماء كل إقلم ، ممن التقى بهم البلاذري في زياراته لأوطانهم . وثَّالْثُ المعاصرين لإبن عبد الحكم من كبار المؤرخين هو ابن قتيبة ؛ صاحب كتاب ، الإمامة والسياسة ؛ ، وهو عبــــارة عن تاريخ للدولة الإســـــلامية منذ وفاة الرسسول الكريم إلى وفاة الخليفة هارون الرشيد،

أقوال القصاص وغيرهم من العلماء الذين انتشروا في المساجد والمحافل .

ويعتبر ابن عبد الحكم بالك من طليعة المجددين ف كتابة التاريخ في القرن الثالث الهجرى ، إذ جمع بين طريقة الإسناد الشائعة في المنهج العام لدى مؤرخي هذا التمرن ولكن خالفهم من حيث موضوع الدراسة وتبويب مادته العلمية كذلك . أما من حيث موضوع الدراسة فإنه ابتعد عن طريقة الحوايات ، وهي ذكر السنة ثم سترَّد الروايات المتعلقة بشتى الأحداث التي وقعت فى تلك السنة،وفى مختلف بلادالعالمالإسلامى دون اعتبار لموحدة في الموضوع . وإنما جعل ابن عبد الحكم دراسة مصر في أيامها الأولى من العهد الإسلامي موضوعاً خاصاً له ، وأخذ يستعرض الحقائق العلمية مما يكفل له إعطاء صورة واضحة المعالم عن وطنه ، وتمكن البـــاحث أو القارئ لكتابه من متابعته دُونَ شَطَطَ أَوْ مَلَلَ . وَاسْتَهَدَفَ هَذَا الْمُؤْرَخُ بَجْمَعُهُ للمادة التاريخية المتعلقة بوطنه في هذه الحقبة من تاريخه المحيد بيان الدور الذي قامت به مصر في خدمة الإسلام وإقرار دعائمه ، ونشر هذا الدين الحنيف كذلك في سائر الأقطار المحاورة لمصر ، وخاصة في شهال إفريقيا

وابتكر ابن عبد الحكم طريقة جديدة في معاجلة المادة التاريخية التي تناولها بالدراسة في موثلقه، وهو الأمر الذي كان له أكبر الأثر في تدوين التاريخ الإسلامي في مصر وغيرها من البلاد فيا بعد . إذ قسم موضوعه إلى سبعة أقسام ، وأدرج تحت كل قسم منها المادة الحاصة بتاريخ مضر منذ أقدم العصور إلى أن وصل إلى سنة ٢٤٦ ه ، أي قبل وفاته يعشر سنوات . فذكر في القسم الأول فضائل مصر وتاريخها القديم على ضوء القصص الذي رواه القدامي والمعاصرون له من الشخصيات العربية ، ثم انتقل إلى القسم الثاني من الشخصيات العربية ، ثم انتقل إلى القسم الثاني

الذي عالج فيه فتح العرب لمصر . أما القسم الثالث فاقتصر على الخطط التي شيدها العرب في مصر على وتناول في القسم الرابع الإدارة العربية في مصر على عهد عمرو بن العاص وخلفه ابن أبي سرح ، وكيف أن مصر صارت على عهدهما قاعدة لنشر الإسلام والحضارة العربية في شال إفريقيا والأندلس و الاد النوبه ، وأفرد ابن عبد الحكم لهذه الناحية الأخيرة القسم الحامس من كتابه . أما القسم السادس فخصصه لقضاة مصر منذ الفتح الإسلامي إلى سنة ٢٤٦ ه ، وذكر أكبر القضايا التي نظروها وأهم الأحكام التي أصدروها . وفي القسم السابع والأخير روى ابن عبد الحكم الأحاديث التي حفظها الصحابة الذين جاءوا إلى مصر ، وبيان أهمية تلك الأحاديث وخاصيها .

ولم تقنصر الجيدة التي اتصف بها كتاب ابن عبد الحكم على تبويب المادة التاريخية فحسب وإنما في طريقة معالجتها كذلك . فاتسم كل فصل من فصول الكتاب بوجهة نظر مبتكرة وجهد فريد في استخلاص الحقائق . فنظر ابن عبدالحكم في القسم الأولى إلى تاريخ وطنه مصر من زاوية چديدة لم يسبقه إليها أحد من معاصريه ، وهي ربط حاضر مصر المشرق في ظل الإسلام بماضي هذه البلاد المحيد قبل الإسلام ، فقد طالعت أعين ابن عبد الحكم ومعاصريه من أبناء الجيل العربي الناشئ ، مصر المحبوبة بآثارها العظيمة التي غالبت الزمن ، وذكرها الطيب الذي جاء في القرآن الكرم . ولذا أقدم ابن عبد الحكم على معالجة تاريخ مصر القديم وفق مهج يستهدف بيان ما اختص تاريخ مصر القديم وفق مهج يستهدف بيان ما اختص به وطنه من مركز ممتاز بين بلاد العسائم القديم ،

ولم تكن مهمة ابن عبد الحكم سهلة ميسورة فى مرد هذه المرحلة من تاريخ مصر بسبب افتقار الباحثين إذ ذاك فى التاريخ القديم إلى الوسائل المطلوبة ، من

حيث الحبرة بالكشوف الأثرية ولذا لم يكن هجاً أن يلتمس هذا المورخ الوطني سبيله إلى دراسة هـذه الحقبة الحالدة من تاريخ مصر عن طريق القصص التي رددتها شفاه المعاصرين له ، والتي امتلأت بها مجالسهم الحاصة والعامة . ولا تنتقص هذه الظاهرة من جهود ابن عبد لحكم ، وإنما يكفيه فخرا أنه نجح بعمله في إثارة غريزة حب الاستطلاع عند مواطنيه للبحث في تاريخ وطنهم القدم ، وتلمس الروابط بين حاضرهم في ظل العهد الإسلامي المشرق وماضيهم التليد .

وتحرى ابن عبد الحكم الأمانة قدر استطاعته في عرضه لما شاهده من أحداث مصر القدعة . فأشار إلى ما وجده فيها من آثار اشتملت على المقابر والمعابد والهياكل ، وهي التي نعنها جميعاً باسم ، البراني ، وأسار إلى أن بعضها خصص للعبادة والبعض الآخر لحاية البلاد . ولم محاول ابن عبد الحكم إخفاء فشله في معرفة أصول بعض الآثار أو الوقوف على الغرض من قيامها ، ومن ذلك ما قاله في الأهرامات نفسها ، وهي من أعظم الآثار التي طالعت أنظار معاصريه ، إذ قال ;

ولم أجد عند أهل المعرفة من أهل مصر في الأهرام خبراً يثبت ، وفي ذلك يقول الشاعر: حسرت عقول أولى النهى الأهرام واستصغرت العظيمها الأحسلام ملس مبنقة البنساء شسواهن قصرت لغال دونهن سهام لم أدر حين كبسا التفكر دونها الأوهسام واستوهمت العجيها الأوهسام

طلاسم رمل كن أم أعسلام ،

أقبور أمسلاك الأعاجم هن أم

أخبــــار مصر القديمة ، بحسب ما جاءت في ألقصص التاريخي، محيث صارت تكون مدخلا طبياً لتاريخ مصرَ الإسلامية . وتجلت براعة هذا المؤرخ في تلك السبيل حين استهل عرضه لأحداث مصر القدمة بأقوال الرسول الكريم ، وسرد قصص كذلك تبين فضائل مصر وما اختصت به من مركز تمتاز وسط مجريات التاريخ العالمي القديم ، وخاصة علاقة مصر ببلاد العرب قبل الإسلام . فروى ابن عبد الحكم وصية للرسول الكرم يُهيب فها الصحابة بأهل مصر خيراً ، إذ قال (ص) لهم : اإذا افتتحم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً . أ وتابع ابن عبدالحكم شرح قول الرسول الكريم يتفسير صلة الرحم بين المُصربين والعرب ، ذاكراً قصَّة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وزيارته لمصر وزواجه من إحدى بنائها وهي السيلة هاجر ، لأن زوجته الأولى ، وهي سارة لم تكن تنجب إذ ذاك , ثم دبت الغيرة في نفس سارة بعد أن ولدت هاجر المصرية سيدنا اساعيل ، وهو الأمر الذي حمل سيدنا ابراهم على الذهاب بهما إلى مكة.

واستطرد ابن عبد الحكم في عرض هذه القصة شارحاً تفجر بثر زمزم ، ثم مجي قبيلة جرهم العربية إلى مكة ، وزواج اساعيل منها ، وأنه أنجب اثني عشر ولداً ، هم آباء العرب المستعربة أى عرب الحجاز . وبذلك نجع هذا المؤرخ البارع في توضيح صلة القربي بين المصريين والعرب قبل الإسلام ، وأنها ترجع إلى جنور بعيدة في التاريخ القديم . واختتم هذا العرض القيم بقول يدعم وجهسة نظره ، حيث روى أن أبا هريرة دأب على تذكير العرب جاجر المصرية قائلا أمكم يا بني ماء السماء أب يريد العرب ، فتلك أمكم يا بني ماء السماء أبيريد العرب ، وانتقل ابن عبسد الحكم انتقالا موفقاً من تاريخ وانتقل ابن عبسد الحكم انتقالا موفقاً من تاريخ

مصرالقديمة إلى ذكر تاريحها في ظل الإسلام ، وهو

ما تضمنه الفصل الثانى من كتابه , إذ جعل همزة الوصل بين هاتين المرحلة ين حدثين عظيمين ، كشف كل ميما عن إدراك العرب لأهمية مصر ، وخبرتهم الواسعة بشئومها كذلك . أما الحدث الأول فهو مجىء عمرو بن العاص إنى مصر قبل ظهور الإسلام للمتاجرة فيها واتصاله بأهلها ، والحدث الثانى هو أن الرسول الكريم اختار مصر لتكون على رأس البلاد التى بعث إلى حكامها بكتبه يدعوهم فيها إلى الإسلام . وبدأ ابن عبدالحكم في هذا الفصل يتخلص رويداً رويداً من التاريخية على القصص التاريخي ويقتصر على جمع الأخبار التاريخية وحدها ، وجعلها مدخلا لدراساته القيمة عن الفتح العربي لمصر ، وانتشار الإسلام بها .

واختار ابن عبد الحكم بداية طيبة لدراسة النتح العربي لماء عبت اتخذ من شخصية عمرو بن العاص قطب الرحى في المفاوضات التي دارت من أجل إعداد الجبوش للمسير إلى مصر والقضاء على سلطان الروم بها ، وجرت هذه المفاوضات في موتمر الجابية الحربي الذي عقسده الحليفة عمر بن الخطاب في إقليم الشام للراسة أحوال تلك البلاد بعد فتحها ، فقد انتهز عمر بن العاص انعقاد هذا المؤتمر ، ويبين له أهميتها أنظار الخليفة إلى ضرورة فتح مصر ، ويبين له أهميتها بأسلوب الحبير بشتونها ، وأهلها ومواردها .

وأجاد أبن عبد الحكم تصوير هذه المفاوضات ، إذ قارن بين دراية عمرو بن العاص بأحوال مصر ، وإدراكه لأهميها بالنسبة للفتوح العربية بالشام، وبيئن افتقار الحليفة ومن معه من كبار اللولة للمعرفة الحاصة مهذا القطر ، وأخيراً نجح عمرو بقوة حججه ، وما أظهره من خبرة واسعة في الحصول على إذن الحليفة بالمسير لفتح مصر . ثم ثابع ابن عبد الحكم يعد ذلك عرض صورة للزحف الذي قام به عمرو بن العاص على مصر ، حيث سار من فلسطين إلى العريش ، ثم على مصر ، حيث سار من فلسطين إلى العريش ، ثم انجه أخيراً إلى حصن بابليون وألقى عليه الحصار .

ودون ابن عبد الحكم أحداث حصار العرب لحصن بابليون في تفصيل ممتع يشهد باطلاعه الواسع الأمور بين العرب والروم وقواتهم المدافعة عن حصن بابليون. ذلك أن المقوقس حاكم مصر من قبل الروم وكان مقيا في الحصن احين أحس إصرار العرب على متابعة الحصار العرب يشخين هذا الغرض، وأعد على متابعة الحصار العرب لتحقيق هذا الغرض، وأعد عمر بن العاص وفداً جعل على رأسه عبادة ابن الصامت وكان أسود اللون. وقد أفزع رئيس الوفد المقوقس، وطلب تنجى عبادة وأن يتقدم شخص آخر المستجابة لطلب المقوقس، وأخره أن عبادة وإن من أعضاء الوفد المفرض، وأخره أن عبادة وإن كان أسود، إلا أنه أفضلهم، والمتكلم الرسمي باسمهم، وأن ديبهم لا يقرق بن أسود أو غسير أسود ء ولا فضل لأحد على آخر إلا يالتقوى.

وكشف ابن عبد الحكم في عرضه المفاوضات السالفة الذكر عن موضوع اقتصادى هام، وهو شرح معنى والجزية ، باعتبارها نظاماً أساسياً من النظم التي وضعها الإسلام الممجتمعات الانسانية . فقد ذكر المفاوضون العرب الروم أنهم يعرضون عليم ثلاث خصال ، هي الدخول في الإسلام ، أو دفع الجزية إذا رغبوا في البقاء على ديهم ، وإذا رفضوا الحصلتين السالفتين فلا مناص من القتال في سبيل تشر الإسلام ، وشرح ابن عبد الحكم والجزية ، شرحاً طبباً ، كما جاء على السان المفاوضين العرب ، حيث أوضحوا أن الجزية أسان المفاوضين العرب ، حيث أوضحوا أن الجزية التابعين لهم ، وحاية أرواحهم وممتلكاتهم . ولما انتهت تلك المفاوضات إلى إصرار الروم على عدم دفع الجزية استأنف المسلمون القتال واستولوا على حصن بابليون ،

وهناك حقيقة أخرى هامة بجدر الإشارة إليها،وهي أن ابن عبد الحكم قد أوضح ــ في صورة لم يسبقه إليها

غيره من المؤرخين - أن فتح مصر لم يكن إلا معارك بن العرب والروم ، وأن المصريين وقفوا منذ اللحظة الأولى موقف المرحب بالجيوش العربية : ونظروا إليها نظرة المحرر لهم من ربقة الروم واستعارهم . فأشار إلى مساعدات المصريين للجيش العربي ، وخاصة بعد سقوط حصن بابليون ، وزحفه على الاسكندرية . التي كانت إذ ذاك عاصمة البلاد . إذ بادر أهل القرى والمدن التي مر بها الجند العرب إلى إمدادهم بالمؤن . وألدن التي مر بها الجند العرب إلى إمدادهم بالمؤن . وتحهيد الطرق لهم ، وإصلاح الجسور التي خربها الروم وتمهيد الطرق لهم ، وإصلاح الجسور التي خربها الروم أثناء تقهقرهم إلى الاسكندرية . وكان لهذه المساعدات أثرها في سرعة زحف عمرو بن العاص ، ووصوله إلى الاسكندرية واستيلائه عليها ، وطرد الروم نهائياً عن الديار المصرية .

وخم ابن عبد الحكم دراساته لأحداث الفتح العربي لمصر محادثة طريفة تبين سعة اطلاعه ، واختياره الموفق للروايات التي اعتمد عليها في عرض المادة التاريخية . فلكر أن الحليفة عمر بن الحطاب ظل ساهراً يتابع بنفسه أنباء الفتح العربي ، وأن رسول عمرو بن العاص الذي جاء إلى الحجاز حاملا بشرى الفتح بعد سقوط الاسكندرية وصل المدينة المنورة وقت الظهيرة - وآثر الانتظار في المسجد حتى محين الوقت المناسب للذهاب المنظار في المسجد حتى محين الوقت المناسب للذهاب الحليفة . غير أن أخيار هذا الرسول بلغت عمر بن الحطاب ، فاستدعاه فوراً ، وعتب عليه هذا التأخير في مقابلته وأخيره أنه لا ينام من أجل خدمة رعاياه ، وأن الواجب محتم عليه المبادرة بإبلاغ ما لديه من أخيار هامة ، ولا سيا فتح العرب لمصر .

ويعتبر القسم الثالث من كتاب « فتوح مصر » فنا جديداً فى التاريخ ابتكره ابن عبدالحكم ، ولم يسبقه إليه أى مؤرخ آخر من معاصريه ، وهو فن « الحطط» ويقصد به تاريخ الأمصار أى المدن ، وبيان مالها من أثر فى بناء الحضارة العربية، ونشر معالمها ومظاهرها واعتمد ابن عبد الحكم فى معالجته لهذا الموضوع على

مشاهدته للأمصار في مصر وأهمها الفسطاط التي غدت في سرعة ملحوظة مركزاً هاماً من مراكز العمران ، والنشاط العلمي والاقتصادي للحياة العربية الإسلامية الناشئة في الديار المصرية وجاراتها من بلاد شمال افريقيا كذلك . وتعتبر المعلومات التي ذكرها هذا المؤرخ بخصوص هذا الموضوع دات قيمة تاريخية كبرى ، لأنها تستند إلى مصدرين كل منهما وثيق الصلة بالفسطاط وتطورها . أما المصدر الأول فهو أسرة ابن عبدالحكم والتي تناقلوها يدورهم عن أجدادهم وكبار المعاصرين لحم . وأما المصدر الثاني فهو مشاهدات ابن عبدالحكم لهم . وأما المصدر الثاني فهو مشاهدات ابن عبدالحكم لفسه والتي اتسمت بالدقة والنظرة الفاحصة ه

وأول شيء أظهره ابن عبد الحكم هو اعتزازه بالروايات التي نقلها عن والله فيا يتعلق باسم العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، وشرح السبب في اختيار موقعها . إذ أخبره والده أن عمرو بن العاص حين انتهى من الاستيلاء على حصن بابليون ، وأر ادالتوجه إلى الإسكندرية أمر بنزع فسطاطه ، أي خيمته التي ضربها خارج الحصن ، ولكن يمامة أفرخت إذ ذاك ضربها الفسطاط ، مما حدا بعمرو بن العاص إلى ترك فسطاطة ، عطفاً منه على هذا الطائر . وعندما رجع عمرو بن العاص من الإسكندرية ورغب في تأسيس عاصمة له تذكر مكان فسطاطه قرب حصن نابليون عاصمة له تذكر مكان فسطاطه قرب حصن نابليون وقع اختياره عليه لتحقيق هذه الرغبة .

وثما يدل على مقدرة أبن عبدالحكم على استنتاج الحقائق التاريخية أنه نسب تسمية العاصمة باسمالفسطاط إلى فسطاط عمرو بن العاص ، الذي أفرخت فيه الممامة فقد أبدت الأنحاث الحديثة وجهة نظر ابن عبد الحكم واستبعدت كل المحاولات التي قصد منها إظهار اشتقاق اسم الفسطاط من اللغة اللاتينية ، التي استخدمها الروم عمي المحكر الكبر الذا إذ استخدم العرب الفسطاط عمى المحكر الكبر الأواق عمي المحكر الكبر الأواق الماليقة أو المدينة ، وأن

ابن عدالحكم اسهدف بهذا الاسم أن فسطاط مصر صارت عجتمع العرب ومقرهم الدائم فيها .

وانتقل آبن عبد الحكم بعد ذلك إلى دراسة معالم الفسطاط ، وبدأ بذكر مسجد عرو بن العاص ، الذى صابر قلب المدينة ، ومركز العمران فيها . ثم استعرض بعد ذلك الحطط التي شيدتها القبائل التي جاءت مع عرو بن العاص ، وكيف اتخذت تلك الحطط المسجد أيضاً مركزاً تدور حوله . وكان يقصد بالحطة الأرض التي ينزلها الإنسان ، ولم ينزلها قبله نازل ، أوماخطه الانسان لنفسه من الأرض،أى بجعل لها حدوداً ليعلم أنه نازلها ، وأنها له ، ثم اتسع معنى الحطة ، وصار نازلها ، وقد اتخذت كل قبيلة من القبائل العربية خطة واحدة ، أو طائفة من الناس عند تعمير مدينة من المدن . وقد اتخذت كل قبيلة من القبائل العربية خطة في الفسطاط ، أي كل قبيل نزلت في جههة معينة أو قسم من تلك المدينة التي اختطوها ، وصارت كل خطة تعرف باسم الجاعة التي نزلت فيها .

وأفاض أبن عبد الحكم في وصف هـ نه الخطط الأولى في الفسطاط ، ونظر إليها بعن الخبر المحب لمسقط رأسه . وتعتبر رواياته من أهم الأوصاف الخاصة مهذا الموضوع ، لأنه ولد وعاش بالفسطاط ، وأدرك معظم معالمها القديمة ، كما أدركت أسرته ما اندثر منها ونقل عن والله وإخوته الكثير من المعلومات المتعلقة مها ، وما تعاقب عليها من تطورات إلى أيامه ، أي النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . وسار أبن عبد المخوذج الذي اختذاه مؤرخو مصر وصار فها بعد المخوذج الذي احتذاه مؤرخو مصر وخططها . فذكر ابن عبد الحكم الحطط الأولى التي بنيت أيام عمرو بن العاص ، ثم ذكر مواضيع تاريخية أحياناً بنعلق بسكان تلك الحطة أو الحي عما صار عليه الحال في الموضع الأولى المخطة أو الحي عما صار عليه الحال في الموضع الأولى للخطة أو الحي عما صار عليه الحال في أيامه ، حتى يستطيع الباحث أن يكون صورة واضحة أيامه ، حتى يستطيع الباحث أن يكون صورة واضحة

المعالم عن العاصمة . ويلاحظ أن ابن عبدالحكم اتبع طريقة أخرى مبتكرة لبث الحياة فى تلك الحطط . فسرد الكثير من الحقائق التاريخية التى تتعلق بالأشخاص أو القيائل التى شيدت تلك الحطط ، بحيث يُعيد إلى ذهن القارئ أمجاداً اندئرت ، وتحثّه على الاعتزاز عاضيه .

وهناك جانب طريف أشار إليه ابن عبد الحكم في دراساته لخو الفسطاط وضواحها ، فذكر أن السلطات في العاصمة خصصت ديواناً لتسجيل كل زيادة في عدد السكان . فعينت على كل قبيلة بالفسطاط وجلا من أهلها مهمته إحصاء مواليدها والنازلين معها ، ثم تدوين ذلك بالديوان . وعلى هذا النحو من الميل إلى ذكر التفاصيل الطريفة تابع ابن عبد الحكم كشف الجوانب التي تتعلق عسقط رأسه وتاريخها من حيث اتساعها وتنظيم السلطات للحياة فها . إذ تنبض كل فقرة من فقرات عشم عن الفسطاط عن إيمانه العميق بعظمة الجديدة لمصر الإسلامية ، والتي خططت سريعاً في ميدان المحد والحياة الإسلامية الزاهرة .

واقتضى انهاء القسم الثالث من كتاب الفتوح مصر الاعلى النحو السالف الذكر ضرورة التوسع في دراسة الشئون الداخلية لمصر في ظل الحكم الإسلامي الجديد . وهذا ما قام به ابن عبد الحكم في القسم الرابع من كتابه ، والذي خصصه لتاريخ الإدارة العربية في مصر . وأهم المواضيع التي تناولها هذا المؤرخ بالدراسة هو إظهار الفارق بين الإدارة في مصر أيام الحكم الإسلامي وبين ما كانت عليه أيام الروم (البيز نطين) ، الذين استعمروا تلك البلاد قبل الفح الإسلامي . فأظهر أن مصر كانت تعانى أيام إدارة المورم حكماً بغيضاً ، لأن السلطات الرسمية اعتبرت الدولة المستعمرة وجعلت المهام الأساسية لرجال الإدارة هو ابتزاز أموال الرعية دون نظر للصائح العام . وأذال

المسلمون هذه الإدارة السيئة ، ووضعوا نظا سليمة لحكم البلاد قوامها الاستفادة من أهل الحبرة فيها ، وإشراك الأهالي معهم كالك في شي النواحي الإدارية. فذكر ابن عبد الحكم أن الحليفة عمر بن الحطاب طلب من عمرو بن العاص بعد فتح مصر أن يستشير بطريق البلاد موهو بنيامين ما في خير وسيلة للادارة والنهوض بالمرافق العامة وتنظيم الأحوال المالية دون ضرر بالناس ، وأشار بنيامين باتباع ما يلي :

١ ــ أن يستخرج خراج مصر في أوان واحد
 عند فراغ الناس من الزراعة .

٢ ـــ أن تحفر خلجانها كل عام .

٣ ـــ أن تصلح جسورها وتسد ترعها .

إلا يختار عامل ظالم ليلي أمور الناس .

وأثبت ابن عبد الحكم أن الإدارة العربية سارت فعلا على هدى أقوال بنيامين المصرى ، فتركت لأهالى البلاد تنظيم شئوبهم المالية ، لأنهم أعرف عصالحهم وخاجاتهم . وأول مسألة اهتمت الإدارة العربيسة بإصلاحها هو تنظيم الأموال العامة فيها ، أو موارد البلاد ، وهي التي عرفت باسم و الحراج ٩ . وأسهب ابن عبد الحكم في شرح التنظيم المالى على عهد عمرو ابن العاص ، لأنه أول وال تقلد أمور الإدارة المالية لل جانب الشئون العامة لمصر . ويعتبر الفصل الذي دونه هذا المؤرخ عن تلك المرحلة المبكرة من الإدارة على عهد عمرو بن العاص صورة واضحة للملكية على عهد عمرو بن العاص صورة واضحة للملكية حكامها حرصوا كل الحرص على تدعيم اقتصاديات الأهالى ، لأنها بالتالى تكون العمود الفقرى لموارد الأهالى ، لأنها بالتالى تكون العمود الفقرى لموارد الإدارة المالية .

وفى نفس الوقت أشاد ابن عبد الحكم بحسن سير الادارة العربيـــة فى مصر بفضل التوجيه المتصل والاشراف الدقيق من جانب الحلافة . فأوضح أن

الخليفة عمر بن الحطاب رسم لعاله على الولايات أمثل اجَمَاعات دورية الأولئك العال ومناقشتهم في أعمالهم ، وترويدهم دائمًا بآرائه وتوجيهانه .. ومن أطرف النماذج التاريخية التي ذكرها ابن عبد الحكم في محثه عس الإدارة العربية في مصر ، بيانه للعلاقة بين الحليفة عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص . إذ جهد الخليفة فى تلقين عمرو أن مبدأ المساواة بين الرعية أمر واجب، وأنه أن يفرط في حق أي فردّ مهما كانت منزلة الحاكم إذا أساء في حق هـــذا الفرد . ثم أعقب ابن عبد الحكم ذلك بذكر أول تطبيق عملي للمبدأ السالف الذكر حين وصلت الخليفة شكوى من أحد أيناء مصر ۽ ضَّد ابن عمرو بن العاص نفسه ، إذ استدعى الخليفة عمراً وابنه ، وأوقع القصاص على ذلك الابن ، كما لفت نظر عمرو مرة أخرى إلى ضرورة مراعاة القواعد السليمة في حكمه .

واختتم ابن عبد الحكم بحثه فى تاريخ الإدارة العربية بشرح نظام ﴿ المقاسمةُ ﴾ الذي يقضي بأن يرد كل وال إلى الخزانة العامة ، أو بيت المال نصف الثَّرُوةَ النَّى جمعها أثَّناء ولايته . وبلغ هذا المؤرخ درجــة الإجادة في دراسته لهذا اللون من « الرقابة الإدارية ، بلغة العصر الحاضر حين شرح السبب في وضع نظام المقاسمة . فذكر أن ذلك يرجع إلى اتجاه الحكام على عهد الخليفة عمر بن الخطاب نحو الثراء، واستغلال أموالهم أو استبارها في الأعمال التي تُدرّ عليهم رزقاً كبيراً . وتناقل الناس أخبار نفر من أولَّنك العال ، ثمَّا دعا الخليفة إلى تعين جاعة من رجال الإدارة لمحاسبة العال والولاة سنويأ ومقاسمتهم ثروائهم . وضرب ابن عبد الحكم مثلا عمليا لذلك حين بعث الحليفة أحد رجاله لمقاسمة عمرو بن العاص قى مصر ، وأوضح أن مبعوث الحلافة اتصف بالأمانة المطلقة ، والابتعاد عن كل مظاهر الريبة والشكوك .

وساعد انتظام الإدارة العربية في مصر ، علي أتجاه ولاتها إلى نشر الإسلام عندجيراتهم ، وخَاصَّة فى بلاد المغرب وبلاد النوبة كذلك . وتنـــاول ابن عبد الحكم تاريخ المسلمين وحملاتهم في هاتين الجبهتين . في القسم الحامس من كتابه و فتوح مصر ه . والأمّر الهام هنا هو أن ابن عبد الحكم اعتبر شمال افريقيا والسودان إقليمين كل منهما وثيق الاتصال بوطنه مصر ، وأن هذه الظاهرة هي التي جعليت من الإقليم المصرى قاعدة لنشر الإسلام في تلك الجبهات الغربية والجنوبية له . واتسمت دراسات ابن عبد الحكم في هذا القسم بالانجاز ولكن بالدقة التامة والإنفراد كذلك بمعلومات قيمة وهامة . فقد جمع مادُّته عن شهال افريقيا من كبار علماء المالكية الذين جاءوا إلى مصر للتفقه على أبناء أسرته ، على حين وجَلَدَ في الفسطاط جاعة من سكان النوبة أخذ عنهم الصحيح من أخبار بلادهم وتاريخها . ولذا صارِت الروايات الَّى تَنَاوَلُمَا أَيْنَ عَبِدَ الحَكُم عَنَ شَهَالَ إِفْرِيقِيا وَالنَّوْبَةُ مرجعاً لا يستغنى عنه كُل باحث فى شئون هذين القطرين في العصور الوسطى .

وعاد ابن عبد الحكم مرة أخرى إلى دراسة التطورات الجديدة التي مر بها وطنه في ظل الحكم الإسلامي ، وذلك بوضع بحث قم في تاريخ القضاة بمصر منذ عهد الحليفة عمر بن الحطاب إلى سنة ٢٤٦ه، وأفرد لذلك القسم السادس من كتابه . وجاء اههام هذا المؤرخ بتاريخ قضاة مصر بسبب الصلة الوثيقة التي قامت بين أسرته والإدارة القضائية في البلاد . فكان والد أبن عبد الحكم يتولى وظيفة ، صاحب المسائل ، ومهمها التّحرّي عن الشهود الذين يتقدمون المسائل ، ومهمها التّحرّي عن الشهود الذين يتقدمون الممحاكم ، والتأكد من سلامة سيرتهم . وأكسبت المحاكم ، والتأكد من سلامة سيرتهم . وأكسبت بأحوال القضاء في مصر ، وتطور نظمه وتقاليده ، بأحوال القضاء في مصر ، وتطور نظمه وتقاليده ، وهي الأمور التي دوّبها ابن عبد الحكم في القسم وهي الأمور التي دوّبها ابن عبد الحكم في القسم

السادس من كتـــابه . ذلك أن قضاة مصو اهتموا بأحوال الشهود . وحددوا عدد من يصلح مهم للشهادة ، منعاً لشهادة الزور ، ودفعاً لما يُترتب على ذلك من ضيــاع حقوق الناس , وتمتع محمد ابن عبدالله بن عبد الحكم بالسبرة الطيبة التي حظي بها والله في ميدان القضاء ﴿ وَتُركَ لَأَخِيهِ المَوْرِخِ ابْنِ عبدالحكم مادة قيمة أيضاً لتدوين تاريخ قضاة مصر . وهكذا وجد هذا المؤرخ في علاقة أسرته بالإدارة القضائية بمصر سبيلا طيباً ليكتب تاريخ قضاة هذا البلد ، ويكشف عن جوانب هامة في حياتهم في هذا الميدان الجليل. فأوضح أن القاضي تمتع بنفوذ كبير وسلطان واسع ، شمل الأراضي التابعة لسلطان الوالى من الناحية السياسية ، كما أن الاختصاص النوعي للقاضي كان غير محدد سواء في المسائل المدنية أو الأمور الجنائية . وظل القاضي حريصاً على استقلاله ، وينجنب الشهات التي قد تسيُّ إلى عمله .

وأشار ابن عبد الحكم إلى حقيقة تاريخية أخرى هامة تتعلق بقضاة مصر وهى أنهم كانوا يعقدون عالسهم في جامع عمرو بن العاص ، ولكن لم يتقيدوا دائماً بهذا المكان ، إذا اقتضت الضرورة ذلك . فروى أن امرأة حضرت من الريف لمقابلة القاضى وعوث بن سليان 1 (١٦٧ه هـ ١٨٧٧م) ، وشاهدته وهو في طريقه إلى المسجد ، فاندفعت نحوء تعرض شكواها ، وعند ذرل الفاضى عن دابته ، ونظر في شكواها ، وقضى لها على الفور . وعلى هذا النحو من العرض الطريف النابض بالحياة تابع ابن عبد الحكم من العرض الطريف النابض بالحياة تابع ابن عبد الحكم دراساته عن قضاة مصر ، وترك صورة رائعة عن دراساته عن قضاة مصر ، وترك صورة رائعة عن هؤلاء القضاة ونشاطهم في خدمة مهميم السامية .

وأخيراً اختتم ابن عبدالحكم مؤلفه ألقيم بالفصل السابع ، والذي أفرده للصحابة الذين وفدوا إلى مصر وروى عنهم الأحاديث المختارة . وكانت التربية الدينية الذين تلقاها ابن عبدالحكم سبباً في اهتمامه بتاريخ أولئك

الصحابة ، وتسجيل نشاطهم وخدماتهم اللولة الإسلامية الناشئة ، والمعروف أن أسرة ابن عبدالحكم كانت على المذهب المالكي ، والذي يعطى الأحاديث النبوية الكريمة الأهمية الكبرى في التشريع ، واتخاذها الأساس الأول والمرجع الأخير لكل فقيه أو علم في شـــــــتون الدين ، ونظلبت هذه الظاهرة بالتـــالى إهمام أفراد الأسرة بالصحابة الذين رووا أحاديث الرسول الكريم ومعرفة قدر كل منهم من العلم والإجادة .

وانفرد ابن عدالحكم من دون سائر أفراد أمرته برأى جديد ، وهو الاقتصار على تدوين تاريخ الصحابة الذين وفد و المامصر ، وذكر مختارات من أحاديثم مع بيان المناسبات التي وردت فيا تلك الأحاديث ، ورتب ابن عبدالحكم أولئك الصحابة ترتيباً طيباً ، فأكراً كل مجموعة منها حسب ما اقتضاه محثه ، فثلا استعرض الصحابة الذين شهدوا فتح مصر ، وأولئك الذين جاءوا إليها بعد الفتح ، ثم الصحابة الذين دخلوا مصر وهم في طريقهم إلى شمال افريقيا ، وفي نفس الوقت أشار إلى الصحابة الذين شيدوا لهم منازل بالفسطاط وأقاموا مها ، أو رحلوا عنها ،

وغلبت على ابن عبدالحكم روح التأريخ وهويروى أحاديث الصحابة ، فأسهب فى ذكر الوقائع التى أحاطت بتلك الأحاديث ، أو المناسبات التى تتعلق بها . كما أشار إلى الأحاديث التى انفرد بها الصحابة فى مصر ، وأن محفظ يدون تاريخ مدرسة الصحابة فى مصر ، وأن محفظ لرجالها الأجلاء ما أسهموا به من نصيب عظم فى خدمة الحضارة العربية الإسلامية .

وكان من حسن طالع الدر اسات التاريخية في مصر أن وجدكتاب ابن عبدالحكم سبيله إلىالأجيال المتعاقبة بعد أن قدرله أن ينجومن الْضياع خلال الأزمة الَّى تعرضت لها أسرة هذا المؤرخ يسبب اتهامهم بإخفاء أموال ابن الجروى. فقد ظل مؤرخو مصر منذ القرن الرابع الهجري ــ العاشر الميلادي ــ إلى القرن العاشر الهجري السادسعشر الميلادي يتخذون كتاب فتوح مصر » نموذجاً محتلونه في التأليف وتناول المواضيع كذلك . فلا يكاد كتاب من مؤلفات المؤرخين المصريين طوال العصور الوسطى نخلو من أثر مباشر أو غير مباشر لكتاب ابن عبدالحكم . إذ نقل بعض المؤرخين عنه نقلا حرفيا . على نحو مافعله المؤرخ الكندى في كتابه ﴾ ولاة مصر وقضائها ٤ - إذ اقتصر في ذكر قضاة مصر على نفس الأسهاء التي أوردها ابن عبدالحكم مع إضافة تفصيلات يسيرة . وفي نفس الوقت ظلت النواة التي وضعها ابن عبد الحكم لبعض المواضيع . مثل « دراسة الحطط» تنمو وتترعرع ،حتى وجدت أبهى كمال لها فى كتاب والحطط ، للمقريزى . والذى يُـمثِّل القسم الثالث من كتاب ابن عبدالحكم الحجر الأساسي له . وُمن ثم استطاع الناقلون عن ابن عبدالحكم من أمثال الكندى (ت ٣٥٠ هـ ٩٦١ م ) . والْقُريزي وأبي المحاسن ( من مؤرخي القرن التساسع الهجري ــ الحامسعشر الميلادي ) وأخبراً ابن إياس ( ت ٩٣٠هــ ١٥٢٣ م ) أن يحملوا ثراث ؛ فتوح مصر ؛ إلى أجيال المؤرخين من أبناء مصر والعالم الإسلامى . وأن محفظوا للدراسات الإسلامية كَنْرَأَ ثَمَيْنًا . ما زالت تستمد منه مقومانها . وما يكفل لها النماء والازدهار .

## نماذج من كتاب فتوح مصر

#### فضائل مصر :

قال رسول الله (ص):

(إذا افتتحم مصر فاستوصوا بالقبط خبراً ، فإن لم ذمة ورحا ... قال الليث حاقلت لابن شهاب ، ما رحمهم ؟، قال ; إن أم اسهاعيل عليه السلام مهم . حدثتا عثمان بن صالح ، قال أخبرنا مروان القصاص حاهر إلى القبط من الأنبياء (صلوات الله عليهم) ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ، تسرر هاجر . ويوسف عليه السلام ، توج بنت صاحب

ه من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها
 فلينظر إلى أرض مصرحين تخضر زروعها وتثمر
 ثمارها ،

عين شمس . ورسول الله ( ص ) تسرر مارية ۽ .

## ذكر سبب دخول عمرو بن العاص مصر :

قالم كانت سنة ثمانى عشرة، وقدم عمو سورضى
 الله عنه سالجابية خلا به عمرو بن العاص فاستأذنه فى المسير إلى مصر. وكان عمرو قد دخل محمر فى الجاهلية وعرف طرقها ورأى كثرة ما فها .

وكان سبب دخول عمرو إياها . . . أنه قدم إلى بيت المقدس لتجارة فى نفر من قريش . فإذا هم بشهاس من شامسة الروم من أهل الاسكندرية قدم للصلاة فى بيت المقدس ، فخرج فى بعض جبالها يسيح وكان عمرو يرعى إبله ... إذ مر به ذلك الشهاس وقد أصابه عطش شديد فى يوم شديد الحر . فوقف على عمرو فاستسقاه ، فسقاه عمرو من قربة له ... فقال له الشهاس : إنى رجل غريب فى هذه البلاد ... وأنا أرياء الرجوع إلى بلادى فهال لك أن تتبعثى إلى بلادى ؟ ...

فقال عمرو : وأين بلادك ؟ . قال : مصر ، في مدينة يقال لها الاسكندرية .

فقال عمرو: لا أعرفها ولم أدخلها قط. فقال له الشماس: لو دخلتها لعلمت أنك لم تدخلقط مثلها... فانطلق عمرو مع الشماش إلى مصر حتى انتهى إلى الاسكندرية . فرأى عمرو من عمارتها وكثرة أهلها وما بها من الأموال والخير فأعجبه ذلك، وقال : ما رأيت مثل مصر قط وكثرة ما فها من الأموال ...

فلما قدم عمر بن الحطاب رضى الله عنه الجابية قام إليه عمرو فخلا به ، وقال : يا أمير المؤمنين إيذن لى أن أسير إلى مصر ... إنك إن فتحبها كانت قوة للمسلمين وعوناً لهم وهي أكثر الأرض أموالا ... فتخوف عمر بن الحطاب على المسلمين وكره ذلك ، فلم يزل عمرو يعظم أمرها عند عمر بن الحطاب ، فلم يزل عمرو يعظم أمرها عند عمر بن الحطاب ، فعمره عالها و بون عليه فتحها حتى ركن عمر لذلك ، فعقد له على أربعة آلاف رجل » .

#### خطط الفسطاط:

ابى عمرو بن العاص المسجد ... وكان ما حوله
 حداثق وأعناباً فنصبوا الحبال حتى استقام لهم، ووضعوا
 أيديهم : فلم يزل عمرو قائماً حتى وضعوا القبلة ...

واختط عمرو بن العاص داره الى هي اليوم (أي أيام ابن عبد الحكم) عند باب المسجد ، وبينهما الطريق ، وداره الأخرى اللاصقة إلى جنها . واختط عبدالله ابئه هذه الدار الكبرة التي عند المسجد الجامع ... وكان واختط خارجة بن حذافة غربي المسجد ... وكان أول من بني غرفة (أي طابق علوى) عصر ، فبلغ ذلك عمر بن الحطاب ، فكتب إلى عمرو بن العاص ذلك عمر بن الحطاب ، فكتب إلى عمرو بن العاص ولقد أراد خارجة أن يطلع على عورات جبرانه ، فإذا والسلام ...

وكان خارجة بن حذافة على شرط عمرو بن العاص أيام عمر وأيام معاوية حتى قتله الحارجي (وهو أحد الحوارج الثلاثة الذين تعاهدوا على فتل على بن أب طالب ومعاوية وعمرو) . وذلك أن عمرو بن العاص كان أصابه في بطنه شيء، فتخلف في منزله ، وكان خارجة يغشى الناس ، فضربه الحروري (وهو الحارجي) ، وهو يظن أنه عمرو ، فلما علم أنه ليس عمرة يقال ، أردت عمراً وأراد الله خارجة ، فكان عمرو يقول ، ما نفعني بطني قط إلا ذلك اليوم .

## الإشراف الإدارى:

« دخل عمرو بن العاص على عمر بن الحطاب ، وهو على مائدته جائياً على ركبتيه ، وأصحابه كلهم على ثلث الحال ، وليس فى الجفنة فضل لأحد بجلس، فسلم عمرو على عمر ، فرد عليه السلام . وقال : عمرو بن العاص ؟ . قال : نعم . فأدخل عمر يده فى البريد ، فلأها ثريداً ، ثم ناولها عمرو بن العاص ، فقال خذ هذا . فجلس عمرو ، وجعل البريد فى يده اليسرى ، ويأكل باليمي ، ووفد أهل مصر ينظرون اليسرى ، ويأكل باليمي ، ووفد أهل مصر ينظرون اليه . فلما خرجوا ، قال الوند لعمرو : أى شى صنعت ؟ ، نتال عمرو : إنه والله لقد علم أنى بما قدمت به من مصر لغنى عن البريد الذى ناولنى ، ولكنه أداد أن يخترنى ، فلو لم أقبلها القيت منه شراً .

#### قضاة مصر:

«قال رسول الله ، القضاة ثلاثة ، اثنان في النار وواحد في الجنة ، رجل علم علما فقضي بما علم فهو في الجنة ، ورجل جهل فقضي بالجهل فهو في النار ، ورجل قضي يغير ما يعلم ففي النار ...

كان أول قاض بمصر قيس بن أبي العاص ، كتب عمر بن الحطاب رضى الله عنه بتوليته سنة ثلاث وعشرين ...

لما ولى - توبه بن غير القضاء ( ١٩٥ ه - ٢٣٣ م) : دعا امرأته عنبرة ، فقال : يا أم عمد عمد ، أى صاحب كنت لك ؟ . قالت : خير صاحب وأكرمه . قال : فاسمعى ، لاتعرض لى في شي من القضاء ، ولاتذكرن يخصم ، ولاتسأليني عن حكومة ، فإن فعلت شيئاً من هذا فأنت طالق . فإما أن تذهبي ذميمة ، فإما أن تذهبي ذميمة ، وإما أن تذهبي ذميمة ، ولما أن تذهبي ذميمة ، مل أن تدلي في غينه شي . الما أن تحد خوفاً من أن يدخل عليه في غينه شي .

#### الصحابة في مصر :

وتوفى عمرو يوم الفطر سنة ثلاث وأربعين ، وصلى عليه عبد الله بن عمرو ، ودفن بالمقطم من ناحية الفج ... وكان طريق الناس يومئذ إلى الحجاز ، فأحب أن يدعو له من مر به ...

عبد الله بن عمرو بن العاص ، ولهم عنسه شبيه عائة حديث ، منها : أن رسول الله (ص) قال : الرباط يوم في سبيل الله خسير من صيام شهر وقيامه . . . .

عبدالله بن الحرث الزبيدي ، وهو آخر صحابي توفى بمصر سنة ٨٦ ه ( ٧٠٥ م ) ، ولأهل مصر عنه عن النبي (ص) ما يقرب من عشرين حديثاً منها :

سمعت رسول الله (ص) يقول ؟ إن الله أعدًا لعباده الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

ومنها حديث عن عبدالله بن الحرث قال : ما رأيت أكثر تهمها من رسول الله ( صلى الله عليه وسلم ) ,



أستاذ بكلية الآداب حجامة القاهرة - قرع الخرطوم

لا يكاد الباحث يتجه إلى دراسة الفلسفة الأمريكية الكلاسيكية (١) حتى يواجهه أسم ال وليم چيمس ، فهو أكثر الأساء اقراناً بها وأشد ها دلالة عليها . وتمثل حياة ال چيمس ، من سسنة ١٨٤٢ فترة انقطع فيها الفكر الأمريكي عن أن يكون تابعاً للفكر الفلسفي الأوروني ، وبدأ يستقل ممعلوماته ويشق طريقه وحده ، وغدت له بذلك طرافة لم تكن له من قبل .

وقد ساهم الحيمس المساهمة أصلة فى تطور الفكر الفلسفى الأمريكي محيث مجوز لنا أن نقول إن فلمفته فلسفة أمريكية قلباً وقالباً فلأن كان ثمة أفكار أوربية فها ، فقد انصهرت فى يوتقة البراجمية وتبلورت فى

Max H. Fisch: Classic American Philosophers (N.Y. 1931:

اتجاه جليد جعل للفلسفة الأمريكية مكانة مرموقة بين سائر الفلسفات المعاصرة .

وقد كان لإجادة الإجيمس الفتين الألمانية والفرنسية فضلا عن الإنجلزية ، ولما قام به من رحلات عديدة. في أوروبا، أثر بعيد المدى في اتساع معارفه وعمق دراساته. وقد اكتسب باخلاصه وسحر شخصيته صداقات أئمة المفكرين والفلاسفة في أوروبا رغم تفاوت المس أحيانا بيته وبينهم ، نذكر منهم – على سبيل المثال لا الحصر سيته وبينهم ، نذكر منهم – على سبيل المثال لا الحصر سيته وبينهم ، نذكر منهم و همرى سبيل المثال لا الحصر سيته وبينهم ، في ألمانيا و المارل رينو أبيه الا و المعرى سيدجويك الله في الجلترا (١) . وأفضى هذا إلى انتشار أفكار الا جيمس المنات في غتلف أنحاء العالم (١)

 <sup>(</sup>١) راجع عن اتصالات ووليم جيمس ، وصداتائه ق أوروبا وإنجلترا في الفترة بين سنّي ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ، ص

R. Perry. The Thought and Character of W. James.

<sup>(</sup>۲) ترجمت إلى اللغة العربية الكتب التالية؛ وإرادةالاعتقاده ترجمة الدكتور محمود سب الله. و«أحاديث إلى المعلمين في علم النفس «ترجمة الدكتور محمد على العربان. و«بعض مشكلات الفلسفة» ترجمة الدكتور محمد تسمى الشنيطي

وقد حقق ١ وليم جيمس ١ في ميدان علم النفس عملاعظيا واكتسب شهرة دولية. ولوكان كتابه الصول علم النفس » هوكل ما كتب في حياته ، لاكتسب به الحلود . بيد أنه انطلق إلى ميدان الفلسفة ، وآراؤه الفلسنية تنبع من دراساته النفسانية . وقد تأثرت آراؤه الفلسنية دون ريب بالبيئة العقلية التي انبثت فيها الأفكار التطورية .

وقد اخترنا كتاب البراجمية لنلخصه في سلسلة ثراث الإنسانية ولأن هذا الكتاب يحوى أسس فلسفة « چيمس » كلها، فبتلخيص أفكاره الأساسية نأمل أن نرسم للقارئ لوحة معبرة لهذه الفلسفة تعكس أضواءها وظلالها .

#### حياته ومؤلفاته :

ولد « وليم چيمس » بنيويورك في يناير سنة ١٨٤٧ لأبوين أمريكين كان أكبر أبنائهما الحمسة ، يليه شقيقه » هنري چيمس » وهو من نوابغ أدباء أمريكا في القرن العشرين، ومن أشهر كتاب القصة والرواية. وتمتاز كتاباته بالتحليل السيكولوجي للشخصيات التي يعرضها فضلا عن العبارة الطلية والبيان الساحر . أما سائر إخوة « چيمس » فلم يكن لهم من الشهرة حظ أو نصيب .

وتنحلر أسرة الجيمس» من أجلاد عصاميين اتجه بعضهم للزراعة فأفلحوا الأرض واستثمروها وجنوا من ذلك ثروة طائلة، وبرع بعضهم في التجارة فتنقلوا بين بقاع مختلفة وازدهرت تجارتهم ودرّت علهم رعا وفيراً . أما الهري جيمس» الآب فقد ألم به في حياته حادث مؤسف في حريق اقتضاه بتر إحدي ساقيه ، وخلّف في نفسه جرحاً غائراً لم يندمل قط . ويذهب البعض إلى أن ثمة صلة بين اهمام الأب بالمشكلات الفلسفية وانصرافه إلى التأملات الدينية وبين

ذاك الحادث(١). وقد كانت حياة الأب الهمرى المحياة قلقة اعتل فيها بدنه وتململت روحه ، فأنفق سنوات عديدة منها في انتقال متصل ورحيل لا ينقطع بين العالم الجديد وبين القارة الأوروبية . وكان لذلك أثره في اضطراب دراسة أينائه في المدرسة وتربيتهم في المنزل .

وينتمى الآب إلى ذلك الرعيل الآول من المكاء الذين تكتنفهم هالة من غموض ، والذين كانت تزخو بهم أمريكا في مسهل بهضها ، فهم صوفيون ممتازون باستقلال الشخصية وعمق المنظرة ، وهم رهبان في الحياة العملية يعترون يفرديهم اعترازاً لا يفوقه حد ، يقدسون الكرامة ويبثون في نفوس أبنائهم معانى الإباء والشهامة (٢) . وقد اجتمعت للأب ثقافة دينية دسمة إذ درس اللاهوت في جامعة لا برنستون ، بيد أنه بقدر حبه للدين كان كرهه لرجاله ، فكثيراً ما أشار إليهم في سخرية مرة وتناولهم بالنقد اللاذع وخياصة في أخريات أيامه .

وفى سنة ١٨٤٤، وكان (وليم چيمس ) فى العام الثانى من عمره، أهدى أحد الأصدقاء إلى أبيه كتب الفيلسوف السويدى (سويد نبرج Swedenborg (٢). وقد كان لعكوف الأب على هذه المؤلفات وتذوقه لما تزخر به من تأملات دينيه وخواطر فلسفية، فضل توجهه إلى حياة روحية خالصة كادت تنسيه علية بدنه. ه وقد هيأ ذلك لابنه (وليم ) بيئة ثقافية عوضته عما انتاب

 <sup>(</sup>١) راجع في ذلك : دائرة المعارف البريطانية - ط ١٩٥٣ - ص ٨٨٣ - ٨٨٨ .

انظر ص ۲۹ س به من کتاب مانتایانا ، (۲) Santayana : Character and Opinion in the United States (N. Y. 1956)

 <sup>(</sup>٣) و إمانويل سويدنبرج و (١٦٨٨ – ١٧٧٢).
 فيلسوف دين صوق ينادى بالمعرفة الروحية المباشرة ، وقد انتشر مذهبه وشاع في لئلت حند صنة ١٧٨٣ ، وكثيراً ما أطلق عليه الكتيمة الجديدة.

تعليمه من قلق وانقطاع ، لانتقاله مع الأسرة بين نيويورك في أمريكا وبولونيا في فرنسا وچنيف في سويسره . وكثيراً ما كان وليم ا يقضي أمتع الأوقات في مناقشات شائقة مع أبيه حين يجتمعان على طعام أو على شاى ، وكانت مناقشات مثمرة تدور حول مشكلات تثيرها قراءات الأب ومطالعات الابن .

وحين بلغ و ولم چيمس و الثامنة غشرة أحس من نفسه شغفا نحو الفن ورغبة ملحة إلى التعبير بالرسم فأقبل على دراسة الأعمال الفنية دراسة متعمقة ولكنه سئمها بعد حين وإن ظلت طبيعة الفنان ملازمة له في علمه وفي فلسفته على حد سواء . وقد انصرف إلى دراسة العلوم الطبيعية فالتحق في السنة التالية بمدرسة و لورانس و بجامعة و هارفارد و وانصبت دراساته على الكيمياء والتشريح وما يتصل بهما . وما لبث أن غادر هذه المدرسة إلى مدرسة الطب ينفس الجامعة . بيد أنه قطع دراسته في هذه المدرسة أيضاً ليصحب أستاذه العلامة ولويس أجاسيز و في رحلة استكشافية إلى منطقة الأمازون . وهنالك ساءت صحته و ثقلت عليه أعباء واجباته كساعد لاستاذه فقفل راجعاً يصل ما انقطع من دراساته في مدرسة الطب بجامعة و هارفارد و .

وفى العام اللراسى ١٨٦٧ – ١٨٦٨ سافر إلى المانيا ليستمع إلى محاضرات و هلمهائز و و و برنارد و رغيرهما من العلماء الذين ذاعت شهرتهم إذ ذاك ، وكان يعجب عناهجهم إعجابه عميج أستاذه السويسرى و أجاسبز ، وفي عن الوقت أخذ يطالع بنهم كتباً عديدة في الفلسفة وعلم النفس . وقد كان و وليم جيمس ، منذ أن راهق شاباً حساساً رقيقاً كثيراً مناتابه العلة وعط به المرض ، وفي تلك الفترة التي قضاها في ألمانيا سقط ضحية الهياز عصبي لاحقته فيه فكرة الانتحار . وحن عاد إلى وطنه في نوفير سنة فكرة الانتحار . وحن عاد إلى وطنه في نوفير سنة مريضاً ولذلك لم يتمكن بعد حصيرته على بكالوريوس مريضاً ولذلك لم يتمكن بعد حصيرته على بكالوريوس

الطب من مزاولة المهنة ، فقضى فترة طويلة امتدت إلى سنة ١٨٧٢ بين الشفاء والمرض . انصرف فيها إلى القراءة والتأمل ، ومن ومضات ذهنه كان يسجل ما تجود به قريحته من خواطر .

ووجلت فلسفة الرينوفييه الالكان عبقاً في نفس الحيمس المحلاد كان تشرّبه بدعوة هذا الفيلسوف الفرنسي المحدد بمثل نقطة تحول بارزة في تفكيره. فقد وجد في أحاديثه عن حرية الإرادة بلسها للجراح نفسه المعقد العزم على أن يكون أول فعل إرادى له أن يعتقد في حرية الإرادة. وبدت له الفلسفات المغلقة التي تفرض على الفكر قيود الإلزام والجبر فلسفات تثقل علينا عبء الحياة : ألا ينبغي أن تكون الحرية عنواناً على الفكر الواعي والنفس المتفتحة ، وبكان الحياة المحتمدة وجلت تقدم المنافقة التقدم في جميع ميادين الحياة وحكلت الواء عقدة الجيمس والفلسفة ، وكان ذلك الجهد الرائع الذي لم ين عن بذله طوال حياته من أجل إعلاء شأن الإنسان وتبيان طبيعة الواقع .

وفى سنة ١٨٧٧ عين «وليم چيمس ، مدرساً للفسيولوچيا فى جامعة «هار قارد » وظل محاضر فى طلابه أربعة أعوام بيد أن شغفه كان متجها إلى تعمق أسرار النفس وكشف حجها والوقوف على طاقاتها وإمكانياتها وللناك سرعان ما انصرف إلى علم النفس ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبي ، فعلى عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبي ، فعلى

<sup>(</sup>۱) و شارل رينوفيه و Charles Renouvier و مارل رينوفيه و اكتط و وكنط و وكنط و أخص ما تتميز به دعوته الفلسفية الحملة على المفاهب المغلقة وانكار كل ما هو متمال كالشي في ذاته والمطلق و والاشادة بالحرية والاعتراز بالشخصية الإنسائية ، ومن أم مؤلفاته ؛

Les Dilemmes de la Métaphysique pure. Le Personnalisme. منة ١٩٠١ ; و يا ملعب الشخصية

يديه لم يعد علم الناس علماً فلسفياً أن علم الفلسفة العقلية . يل غدا علما تجريبيا .

وفي سنة ١٨٨٧ تزوج ، فبدأت في حياته مرحلة من الاستقرار العائلي بعد مرحلة القلق والارتحال الأولى وكان أول ثمرة لهذا الاستقراركتابه : ﴿ أَصُولُ عَلَمُ النفس ۽ وهو کتاب ضخم صدرسنة ١٨٩١ في مجلدين كبيرين ، وكان هذا الكتاب فتحاً جديداً في ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه ، چيمس، وجهة نظره فى دراسة علم الناس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية ، ووجه فيه العناية في ميدان علم النفس إلى الوظائف، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أدوات نستعين بها في نضالنافي الحيَّاة , ودافع الإنسان الحرة .
 ويمس ، في دراسته تلك عن إرادة الإنسان الحرة . وحين أتم كتابه في علم النفس ، بدا وكأن الهمامه قد فَتْر فَى هذا الحِبال . ومُع أنه كان أول من أنشأ معملاً لعلم التفس في الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد سئم العمل في المعمل وأحس أنه لايوائم طبيعته يبدو موضوعاً هزيلا أمام مشكلات الفلسفة والدين . وما لبثت تأملاته أناتجهت إلى طبيعة الله ووجوده

وما لبثت تأملاته أناتجهت إلى طبيعة الله ووجوده وخلودالناس وحرية الإرادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتجديد والانطلاق ، وذلك لأنه كان ميالا إلى التأمل العملي مؤثراً تعمق التجربة النهسانية ، بعيداً عن الحوض في المناقشات الجدلية . فحين استهل تأملاته في الله انجه انجاهامباشراً إلى التجربة الدينية يستطلع فيا طبيعة الحالق ، وعم وجهه نحو البحث النفساني ليعرف معني الحلود بعسد الموت ، وليدحض النزعة الحتمية .

كان و چيمس و باحثاً منقبا في هذه الميادين كلها يشير في مسالك وعرة , تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه ، ولكن وجود الله تسجله التجربة

الدينية . فالله هو المنقذ في الملمات والله هو وحده الذي يفرج عنا في الأزمات . والحرية تراخ في ارتباط الأشياء عيث أن المستقبل لايتعين تعينا لامفر منه بالماضي والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقذ التاريخ من الهبوط إلى محض تكرار سقيم . وقد ظهرت آراؤه هذه فيما كتب من مقالات وما ألقي من محاضرات ، وقد ظهر سنة بعد في مؤلات هامة : « إرادة الاعتقاد» وقد ظهر سنة به ١٨٩٧ و و خلود النفس و الى المطلاب في بعض المثل العليا للحياة ، اسنة ١٨٩٩ ، النوع التجربة الدينية ، وقد صدر سنة ١٨٩٩ ، التجربة الدينية ، وقد صدر سنة ١٨٩٩ ، التوع

وكانت دراساته في هذه الهترة تتصل من قريب ومن بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية . ويبرزكتاب « تنوع التجربة الدينية » اثجاه صاحبه الواضح إلى التصـــدى للمشكلات الالمسفية الحالصة . وفي سنة ١٨٩٨ ، ألقى محاضرة في جامعة ( كالينورنيا ، عن «التصورات العقلية والنتائج العملية» وصاغ المهج المعروف بالمهج البراجمي وقد انتفع بالقاعدة البراجمية في دراسته للتجربة الدينية ، ونظر في أفكار الصدقة والتغير والتعدد والتنوع والحرية : واستعان بتلك القاعدة كُذلك في حملته التي شنها على المذاهب الواحدية التي تنظر إلى العالم على أنه كل موحَّد , وفي سنة ١٩٠٦ دعي ليحاضر في جامعة استانفورد، بكاليفورنيا، وجمعت محاضراته في كتابه الراجمية : اسم جديد لبعض طرائق قديمة في التفكير » . وتى هذا الكتاب الذي نلخصه نيما يلي عرض وأضح لمهج جديد في التفكير والعمل مستند إلى التجريبية الأصيلة التي حمل لواءها ﴿ جِيمِس ﴾ متأثراً بأستاذه في الطبيعيات ﴿ لُويس أَجَاسِنِ ﴾ . والبراجمية تتوخى أن تلخل في الفلسفة المهج العلمي التجريبي الذي ثبتت صحته وفاعليته في الكثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقق الفعلى من كل فكرة أو نظرية.

والبراجمية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها إلى مضاميها الواقعية . ولكنها لا تقف منها موقف الحكم . فالحكم النهائى يظل دائماً أمراً شخصياً . فليس غريباً إذا أن يفضى المهج البراجمي بأصحابه إلى نتائج مختلفة غاية الاختلاف .

وقد جمعت محاضرات ( چيمس ) في ( بوسطن ا في كتابه ( التجريبية الأصيلة ) . والنقطة الجوهرية في هذه المحاضرات ، هي أن العلاقات التي تجمع بين الأشياء وتفرق بينها قائمة في واقع الآشياء ذاتها . فوظيفة العلاقات هي من ثم وظيفة واقعية ، وعلى ذلك فلا معنى للقول بأن ثمة جواهر قائمة وراءها تفسرها وتفسر ما في العالم من تناقض وتلاق وتفرق ، والتجريبية الأصيلة اتجاه جديد مختلف عن اتجاه التجريبية الأنجلوسكسونية التي كانت تعتقد أن ثمة حقيقة تستخفي علينا .

وفى سنة ١٩٠٧ ألقى آخر محاضراته فى جامعة « هارفارد» عن « المدخل إلى الفلسفة » . وفي ربيع العام نفسه ذهب إلى جامعة « كولومبيا » في نيويورك ليلقى محاضراته عن البراجمية ، فكأنما رسول هبط المدينة ، فقد تزاحم الناس بالمناكب لرويته والاستماع إليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم في كل مكان حلّ به ، وكان لهذا اللقاء الطيّب أجمل وقع في نفس الهيلسوف . ودعي لإلقاء محاضرات في كلية مانشستر بأكسفورد . ونشرت هذه المحاضرات في كتابه 1 عالم متعدد ، Pluralistic Universe سنة ۱۹۰۹ ، وفيه يعرض مذهبه عرضاً مبسطاً تعادى فيه المصطلحات الفنية التي تحتشد في كتابه ( التجريبية الأصيلة ) . و في كتابه ١٠ عالم متعدد ﴾ تفسىر يتخطى حدود التجربة أحياناً وينطلق إلى آفاق الميتافنزيقا . ثم عاد و جيمس ۽ إلى وطنه وواصل نشاطه بن إلقاء المحاضرات والاشتراك في المناقشات وعقد الندوات ؛ ولكنه كان يعاني العلة ويغالب المرض . وكان من حن وآخر مخلو للتأمل

والكتابة ، وكان الأمل يراوده في الوصول إلى رأى حر فى جميع المشكلات الفلسفية التي طالما أضجرته وأرقته . وقد بدأ تنفيذ المشروع في الفصول التي جمعت بعد وفاته فىكتاب «بعض مشكلات الفلسنة»، ولكن القدر عاجله قبل أن محقق حلمه . ولعل القدر كان رحيا « بوليم چيمس » ، فهو لم يكن من أنصار كتابة مذهب فلسفى كامل. فقد كان يومن بأن تمة حقائق جديدة ينبغي ألا نكف عن البحث عنها، فليس هنالك تمام أو كمال، وليس هنالك آراء مقطوع بصحبها. وفي هذه الفترة التي بلغ فنها نشاط «جيمس » أوجه والتى اشتدت عليه فيها آلام المرض ، جمع بعض دراسات متفرقة له ونشرها فى كتاب «معنى الحقيقة » سنة ١٩٠٩ . ولم يـ قمد (چيمس ﴾ الأمل في الشـ ام، فقرر أن يحاول العلاج في «مانهايم"؛ بألمانيــــا . فأبحر مع زوجته إلى هناك في ربيع سنة ١٩١٠ . ولكنه في أوروبا أنشغل مع الناس عن الانصراف الى العلاج والخلود يلى الراحة ، وعاد مرة أخرى إلى وطنه ، وأقام في منزله الريفي حيث وافاه الأجل في أغسطس

### عرض عام لكتاب البراجمية:

العنوان الكامل لكتاب البراجمية : البراجمية - المراجمية - Pragmatism : A المنه قدعة في التفكير Pragmatism : A المنه قدعة في التفكير New Name for some Old Ways of Thinking". وهو يضم مجموعة من المحاضرات القيت في نوفمر وديسمر سنة ١٩٠٩ ، وقد وديسمر سنة ١٩٠٩ ، وقد وردت في الكتاب على الترتيب التالى : ١٩ - المأز في الحاضر للفلسفة . ٢ - ما تعنيه البراجمية . ٣ - يعض المشكلات الميتافيزيقية على ضوء النظرة البراجمية . ١٩٠١ الواحد والكثرة . ٥ - البراجمية والحس المشترك -

سنة ١٩١٠ ، وقدخلف للانسانية تراثا فكريا ضخماً

وتياراً فلسفيا متجدّدا ما برح متدفقا إلى أيامنا هذه .

٣ ــ النصور البراجمي للحقيقة .. ٧ ــ البراجميــة والمذهب الإنساني. ٨ ــ العراجمية والدين.

وفيما يلى ثلخيصالكتاب نتوخى فيه عرضالأفكار الأساسية الني تشكل الموقف الفلسفي العام ا لوليم

## البراجمية منهج يمزج الفكر بالحياة :

ليس ثمة قيمة لفكرة أو لنظرية ، إلا إذا تيسر لنا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الوقائع التي للاحطها . فإذا طبقنا هذا الملهج العلمي على التجربة الإنسانية أمكننا أن نصل إلى القاعدة البراجمية ، أعنى أن نبحث عن المعنى الواقعي للفكر أو الاعتقاد وذلك بأن نلود بالوقائع الجزئية وننظر ؤرصميم النتائج الحاسمة البي تنجم عنها في تجربتنا . ويتجنب آلمنهج البراجمي التورط في حُمَّاة اللفظية ، وذلك بفحص كلُّ فكرة وكل خطوة، ويستوى فى ذلك أبسط التصورات اليوميـــــة وأعمق الأفكار العلسفية على ضوء النتائج الَّى تتضمنها في لحظة مستقبلة وفي جانب من جوانب الحياة العملية .

ومن الملاحظ أتنا نتبع هذا المنهج عينه بالفطرة فيحياتنا العامة وفى ميدان العلم،حيننتحرز منالانسياق انسياقا أعمى وراء نظرية خلابة قد تنضى بنسا إلى الخطأ . ولذلك فلكي نستوثق من قدر نظرية من النظريات نحاول أن نتخيل أنها مطبقة فعلا فى العمل حتى يتسنى لنا روئية ما عسى أن يكون هنالك من نتائج لتطبيقها. ونحتفي بها على قدر ما تأنى به من نتائج عملية خالصة . ونحن نلاحظ أن أشد نظريات الطبيعة أو الفلك تعقيداً محكم عليها في لهاية الأمر بمقتضى نفعها في التنبؤ بالحسوف أو في تفسير ظواهر كهربية وما على

ومر ئم فالبراجمية تتوخى أن تدخل فى الفلسفة الملهج العلمي التجريبي الذي ثبتت فاعليته لحرصه على التحقق الفعلي من كل نظرية .

ومن البداهة أننا لانتبع فى الفلسفة نفس الطرائق التي نتبعها في الطبيعة أو في الكيمياء \_ ولكننا نطبق المبدأ عينه : مبدأ التحقق العملي من كل فكرة أو فرض، ولنسق للقارئ مثلاً له دلالته في هذا الصدد : إن ثمة نزاعاً محتدماً بن المادية من ناحية والروحية من ناحية أخرى : هل هذا العالم تُمرة التقاء ذرات في الزمان والمكان ، أو أن تُمة خالقاً لظواهر العالم جميعاً وهو عقل خالص وخبر محت،يشكل الأحداث بمشيئته وَعُرَكُ الْطُواهِرَ بِإِرادَتُهُ ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار الجدل حُولها في مجلدات. فإذا واجهنا هذه المشكلة بالمهج البراجمي لوضعناها في السؤال البسيط التالي : ما الفارق بن اختيار هذا المرض أو ذاك على ضوء تجربتنا العملية ؟ لايلوح أن هنالك فارقاًما. فالعالم وجد والحقيقة القائمة التي لا مريتة فها أنه موجود ، سواء أكان تُمرة التقاء ذرات أو منّ صنع خالق عظيم جيار . إن هذا لا يبدل من الواقع شبئاً . فنظرياتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شيء في هذا العالم الذي يمترج فيه الحير بالشر و فالعالم لا يكون خبراً أو شراً لأنه وليد التقاء ذرات ، ولا بكون خبراً أو شراً لأنه نخلوق ، حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لإحداهما فضل على الأخرى . بيد أن حديثنا هنا يقتصر على الماصي فحسب ، ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . فالمادية تجعل العالم مرهوناً بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل فى أن يستقر شيء ما على الحبر ، وفي أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبداية عدم والنهاية عدم . أمَّا الروحية فنضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية

سامية ، وهي على ذلك تزودنا باليقين في القيم الروحية . تلك القيم التي تحفظ للإنسان كبرياءه ، وتصون له كرامته ، وتنقذ الحياة الإنسانية من الهلاك : وحتى إذا هلك العالم المادى فإن الله يتولانا ويرعانا وبخلق لنا بمشيئته عالمًا آخر يتيح لمثلنا العليا أن تتحقق . وعلى

ذلك فالروحية تبث فينا الأمل ، فهي مذهب الثقة والشجاعة ، وهنا نلمس الفارق العملي بين النظرتين في حياة من يتبعها : أمل في جانب ويأس في جانب آخر. وقد يعترض معترض بأن وعود الروحية وعود ناثية بعيدة عن التحقيق ، وهي لذلك لا تجذبنا إلها ولا تستأثر ما بانتباه . وبجيب ( چيمس ) على ذلك بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الإنسان. ففي صمم كل فرد تصور عميق يتصلُّ مِذْه الغايات . ويؤثر هذا التصور ولا ريب في سلوكه وله نفوذ بالغ في تحديد موقفه من مجرى الأحداث . ومن ثم فالحلاف بن المادية والروحية خلاف يغوص إلى أعماق حياتنا ، ففي المادية إنكار وتشتت ، وفي الروحية ثىرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومدٍّ في حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة ، تجارب الحياة الإنسانية ، وهي لا تكاد تخلو من لون ديني وأخلاق، وهى تجارب تلهمنا فى حياتنا وتلهم الحضارة الإنسانية

وتتفادى البراجمية التورط في الجدل في هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذي طالما تحمس له أنصار هذا المذهب أو ذلك فأفاضوا في البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها. تطوى البراجمية هذه المجادلات طياً وتضع المشكلة على أساس جديد ، لا من حيث صلبها بالعقل والمنطق بل من حيث علاقها بالأخلاق ، فهي تلقى عليك هذا السؤال : هل تُولى مثلك العليا الروحية قدراً عظيا من عنايتك واههامك ؟ وهل تعتقد أن قلب العالم مشغول أيضاً بها معنى بتحقيقها ؟ أو هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتنفه من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما العصل به من صراع ، من أجل الحير ، هل تعتقد أن هذا التاريخ لا ينطوى إلا على هل تعتقد أن هذا التاريخ لا ينطوى إلا على

اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تبوء هذه العهود جميعها بالفشل وتنتهى إلى العدم ؟ لأن اتخذت الموقف الأول فأنت روحيّ، ولأن اثرت اوقف الثاني فأنت ماديّ. ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دَعُ كلّ إنسان يؤثر الجانب الذي يرتضيه أعنى الجانب الذي يحقيق له السعادة في نفسه ، ومهيّ له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع يه ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو بالحطأ.

من هذا قرى أن البراجمية لاتعنى إلا بتوضيح المذاهب وتبسيطها لتعود بها جميعاً إلى معانبها العملية ومضامينها الواقعية . ولكنها لانقف منها موقف الحكم ، فالحكم النهائى يظل دائماً أمراً شخصياً . ومن هنا قد يصل المهج البراجمي باصحابه إلى نتائج مختلفة فيا بينها غاية الاختلاف .

وقد حذر أصحاب المذاهب الفكرية المجردة من الحطر الكامن في الأخذ بالمهج البراجمي أي في الحكم على الأفكار بنتائجها العملية . وتساءلوا : كيف تحكم على الأفكار السامية التي تتخطى كل تجربة بموازين مستمدة من التجربة ؟ وكيف نسوغ لأن سنا إخضاعها لتصنيفات عملية وهي أسمى من كل نظرة فردية ، وأبعد عن كل نزوة يشرية ؟

ويجيب و جيمس و على هذا بأن محور الموضوع يتمثل على الدقة فيا إذا كان عقلنا قادراً على الوصول إلى مثل هذه الحقائق النهائية أو عاجزاً قاصراً في هذا المحال . ولا تعلو وظيفته أن تكون عوننا في قهر العقبات العملية التي تصادفنا في حيائنا اليومية . ومساعدتنا على التأدى إلى غايتنا في الحياة التي نجد أنفستا قد دفعنا إلى خضمها دقعاً لاحيلة لنا فيه . تلك هي على الدقة الدعامة التي تجعل للراجمية السبق على كل مذهب فكرى عرد ، فهي ملتصقة بالحياة معنية بالتجربة متجهة إلى الواقم .

ويلوح أصحاب المذاهبالفكرية انحردة بشعارهم كيف ينقل الوقائع بأفكاره بعد تنقية هذه الأفكار من كل عنصر شخصي وتنحية كل اعتبار ذاتي . فأول واجب على الباحث ــ وهو واجب مقدس ــ هو أن ينسى نفسه تماماً وهو يسر في طريقالبحث عن الحقيقة وأن يتحرر تحرراً تاماً من نزعاته ويتخلص تخلصاً مطلقاً من ضَرورات حياته ورغبانه . ذلك لأنه يبغى البحث عن الحقيقة أنقى ما تكون دون النظرإلى نتائجها ومعقباتها . فنحن إذا تركناعواطفنا واذ مالاتنا أيبًا كان حظها من النبل والسمو ، فإنها ستؤثر على تكبرنا وثسد علينا طريق الوصول إلى الحقيقة المطلقة . إن نداء القلب نداء خدًّا ع بموَّه ، فينبغي للعقـــل أأن بتحرَّر منه ويتجاهله , والحقيقة من حيث هي اتفاق الفكر مع الموضوع ، تغلو قريبة المنال إذا عكس الفكر موضوعه دون أن يتأثر أدنى تأثر بأهواء المفكر وميوله ,

و مختلف التصور البراجمي لطبيعتنا اختلافاً تاماً عن هـــــذا التفسير . ذلك لأن الإنسان إذا كان في جوهره كائناً عاطفيناً فعالا مناضلاً ينحت طريقه في صخر التجربة ، ويواجه مشكلات الحياة وعقباتها الواحدة تلو الأخرى فإن ملكته العاقلة المحردة أبعد عن أنتكون غاية في ذائها ، وإنما يكتسبها من ثنايا النضال من أجل الحياة ، وتعد بذلك أداة تمكته من التخلص من المآزق التي تكتنفه من كل جانب .

و يمضى بنا هذا إلى القول بأننا لانعيش لنفكر كما ينادى بذلك أصحاب المذاهب الفكرية المجردة؛ بل نفكر لنعيش . وتبعاً هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء وهي طريقة مستوحاة من البيولوچيا التطورية التي تنسب السبب في وجود وظائفنا إلى نفعها في حياتنا ، نقول تبعاً لهذه الطريقة نجد أن أفكارنا لا تعدو أن تكون وسائل فعالة لمواجهة ضرورات الحياة ومطالها ، وعلى

ذلك فحقيقة الأفكار وفاعليها تستويان في نظرنا . إن فكرة ما لاتكون صادقة أوكاذية، صحيحة أو باطلة إلا بقلم صلاحيها ، مواءمها أو عدم مواءمها الهدف الذي رسمناه لحا من حيث أنها تفضى بنا أو لا تفضى إلى النتائج المرغوبة . وينبى على ذلك أن حقيقة فكرة ما أو نظرية ما تنتمى في واقع الأمر إلى رغباتنا ، وتقاس قيمها بمبلغ ما تحققه من نفع ، فالمعيار الوحيد للحقيقة هو ما تحققه حين نطبقها في حل المشكلات التي تواجهنا، وفي استعادة توازن أذهاننا وانسجام شخصياتنا .

## التصور البراجي للحقيقة :

يقال إن ﴿ الحقيقة ﴾ خاصية •الازمة للأفكار . فصدق الأفكار أي حقيقتها يعني موالفتها للواقع ، كما أن كذبها أو بطلانها يتمثل في عدم موافقتها للواقع ، والبراجميةوالنزعات التجريدية تلتقي عند هذا التفسير و للحقيقة ، . بيد أن البراجمية سرعان ماتفترق عنها على معنى ﴿ الواقع ﴾ ومعنى ﴿ الموافقة ﴾ . وطبقاً للقاعدة البراجمية نتساءل دائمًا : لنفرض جلاً أن فكرة ما أومعتقداً ما صادق ٤ فما الفرق العملي الذي يؤدي إليه صدقه في الحياة الواقعية ؟ وأية تجارب تختلف عن تلك التجارب التي نصل إلها إذا كانت الفكرة باطلة أو المعتقد باطلا؟ وباختصار ما قيمة المعتقد في العمل وما أهميته حنن نزنه بمنزان التجربة ونقيسه بمقياس الواقع ؟ والإجابة الراجمية على هذا حاضرة : الأفكار الصادقة هي التي مكننا التثبت من صحبها ، والأفكار الكاذبة هي التي لاً مكننا التحقَّةِ من صحبها . فالتحقق بالفحص والتحليل هو الذى محدد الحقيقة ويوالف لبها .

فإذا تقبلنا هذا التفسير للحقيقة لانبنى على هذا أنها ليست خاصية ملازمة لفكرة صادقة ، ولكنها شئ محدث للفكرة فتغدو الفكرة بقضله صادقة . ومعنى هذا أن الأحداث هي التي تجعل الفكرة صادقة , فحقيقة الفكرة أو صحبها أو صدقها تتمثل في عملية التحقق منها . فما كنه هذا التحقق على النمط البراجمي ؟

نحن نعيش فى عالم وقائع ، وهذه الوقائع قدتكون نافعة وقد تكون ضارة . والأفكار التى تتنبأ سلفاً بما نتوقعه من واقع معن هى أفكار حقيقية . وامتلاك الحقيقة ليس غاية فى ذاته وإنما هو وسيلة إلى اشباع اهماماتنا المتجددة ، ولما كنا دائماً فى حاجة إلى إشباع اهماماتنا فإن واجبنا الأول أن نواصل السعى وراء الأفكار الحقيقية . فالقيمة العملية للأفكار الحقيقية تستمد من أهمية موضوعاتها لئا

و نحن نحترن الأفكار التي تثبت قيمها في الحياة العملية في مستودع ذكرياتنا، وقد نتفع بها في زمان تال حين تمثل المناسبات التي تلاعها ، وحينئذ نقول عن هذه الفكرة : ﴿ إِنّهَا نافعة لأنها حقيقية ﴾ أو ﴿ إِنّها نافعة ﴾ . فهاتان القضيتان سواء في معناهما ومضمونهما وهو أن ثمة فكرة قد تحققنا من صحبها . ﴿ فصفة الصدق ﴾ أو ﴿ الحقيقة ﴾ التي نسبها للفكرة ننسها لها حين نبدأ بها عملية التحقق ، وصفة النفع تدل على الفكرة حين تؤدى وظيفتها في التجرية .

ومع ذلك فليس ميسوراً أن نقوم بالتحقق تحققاً مباشراً من جميع الأفكار . ومن هنا ففي وسعنا أن نجيز صدق فكرة تتحقق صحبا تحقق الحبيا مباشر ، حيا تكون هناك ملابسات تدل على صحبا دون أن نتمكن من الاستيثاق استيثاقاً مباشراً من ذلك . وعلى هذا فنحن فسلم بالقضية اليابان موجودة ، مع أن أغلبنا لم يزر هذه الجزر . وكذلك الشأن في كثير من المعتقدات ، نجيزها حيث لا نلتقي ععتقدات تشوضها . مثل ذلك مثل أوراق النقد تظل صالحة طالما كان الناس جميعهم يتعاملون بها . وليس مخفى أن

وحين يفحص الهجيمس العلوم يرى أن أعظم مهمة تنهض بها في ميدانها هي الوصول إلى نظريات عكن أن تهيد فائدة فعالة : نظريات عكن أن تكون وسيطا بين حقائق سابقة وبين تجارب جديدة . وينبغي للنظرية العلمية ألا تزعزع إلمعتقدات السابقة إلا في أضيق نطاق ، وأن تفضى إلى نتيجة عكن التحقق منها .. والنظرية التي تعمل بالمعنى البراجمي بين عظريتين في ميدان العمل ويستويان يشتد التنافس بين نظريتين في ميدان العمل ويستويان في التقدير ، فأن المفاضلة بينهما تقوم على أساس الأسلوب والاقتصاد في الجهد . ذلك لأن الحقيقة في العلم هي تلك التي تزودنا بأكبر قدر من الإشباع لاهتهاماتنا .

وقد انتقد أعداء البراجمية هدذا التفسير والجيمسي للحقيقة انتقاداً مرا وحملوا عليه حملة عنيفة ناعين عليه السفسطة والمغالطة . «على أن چيمس» يرى أن الهجوم على التصور البراجمي للحقيقة ليس في صميمة هجوماً على الوقائع التي تشملها الحقيقة بقدر ما هو هجوم على ما تعنيه كلمة حقيقة ذاتها . فالبراجميون حين يتحدثون عن الحقيقة يعنون بها العمل الذي تقوم به ، ينها يعني خصومهم الموضوعات التي تدل عليها ، وشتان بين النظرتين .

## البطولة في عالم متعدد :

فى كل إنسان ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستشمرها حياة هادئة رئيبة ، وإلا توقظها وتثيرها حياة متدفقة متجددة التيار ، فهنا فى معمعة هذه الحياة نحس فعلا بأننا نعيش ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حاسنا ويضطرم نشاطنا ، فينبغى أن

نلامس الواقع فتعيش حياتنا ونساهم فيها فنطبعها يطابعنا ، وبذلك يغدو كل منا بطلا .

لذلك ثرى و جيمس و يدافع في حاس عن السلام والحرية , وهو لذلك يشيد بفضائل النضال والشجاعة والتضحية والصبر على الضيم واحمال الاستبداد , وهو يذهب إلى أن الحرب ليست جائزة أخلاقياً ، فن الحير لحضارتنا أن تقوم على أساس من التربية المتعادلة فتصون للجنس البشرى خصوبته , والاعتدال الأخلاق بتطلب منا أن نكون أبطالا في حياتنا نبحث عن البساطة ونبتعد عن الترف فنعمل دائماً على تقدم فكرى لا يتقطع .

إن « چيمس » يدعو كلا منا أن يكون بطلا في ميدانه ، وللبطولة ثمنها في النجاح وفي الفشل ، وفرص النجاح مهيأة وقد تكون قليلة ، ولكن فرصة واحدة للنجاح قد تغنى ، أن الهدف الذي نسهدفه يستأهل اذن المخاطرة ويستحق التضحية حتى ولو باءت جهودنا بالفشل ،

و ﴿ چيبس ﴾ لا يتراجع على أى وجه من الوجوه أمام إمكانية أن بجد نفسه بين أولئك الذين ينبذهم عالم متعدل جرى عليه التحسين والتقدم . فينها الحلاص في ﴿ الواحدية التفاولية ﴾ هو في جوهره خلاص كلى شامل ، فإن الحلاص في ﴿ التعددية ﴾ يصيب البعض فقط دون البعض الآخرين ، ومن الممكن ، إن لم يكن من المحمّ ، ألا يصلحون فيحق عليهم أن يستبعلوا . وقد يكون يكون هذا الحلاص كاملا . فبعض الأفراد قد الكال قابلا للتحقق ولكن لمذا التحقق عنا هو الاختيار والتضحية ، وهنا تتمثل البطولة ، وقد كان البيوريتان والتصحية ، وهنا تتمثل البطولة ، وقد كان البيوريتان أجل بحد الله . وتلك عظمة في النفس عند المؤمنين قد تكون من نصيبنا ، ويتبغي لنا حيث يستلزمها خلاص تكون من نصيبنا ، ويتبغي لنا حيث يستلزمها خلاص العالم أنذ نقبل التضحية من أجلها . إن عالمنا معامرة

حقيقية تنطوى على أخطار ، ومع ذلك فنحن لا ندير ظهورنا له . وإذا كان على كل منا أن يغرق «ع السفينة قبل أن يصل إلى بر الأمان فإنه لن يتخلى مع ذلك عن المغامرة ، فآخرون قد حالفهم التوفيق ووقت إلى جانهم الحظ السعيد فكتب لهم النجاح . ألا ينبغى لكل منا أن يوطد نفسه ويوجه جهوده لتحقيق المثل الأعلى الأنحلاقي ، وأن يخاطر بحياته من أجل ائتصار مثله . ؟

## البراجمية والدين

لقد كان و چيمس و حريصاً على أن يتجه في وصف التجربة الدينية إلى استخلاص قيمة الدين وتعرقف مغزاه . وقد كان يرى أن موقف أنصار المادية موقف بعيد عن الإنصاف واننا لانسلطيع أن تحكم على قيمة الدين بوجه عام أو دين معن من الأديان بوجه خاص من عجر د النظر إلى منابعه وأصوله . بل يتبغى لنا أن ننعم النظر في نتائجه ، وأن نتتبع آثاره العميقة في الحياة الأخلاقية للأفراد والجاعات . ان تجربة دينية عميقة لتزود صاحبها يثروة لاتنفد من الاعتراز بالكرامة والجلد على الكفاح وتقدير المحبة والسلام ، والسعى للسعادة ، وكل هذه حوافز لتقدم الإنسانية ، ونحن لا ينبغى أن نجحد فضل الأنبياء والقديسين ، فقد كانوا حملة المشاعل في كل تقدم أخلاقي وارتقاء اجتماعي .

ويشر فينا الدين الشغف إلى التساول ، وهذا التساول يضع أمامنا المشكلة الفلسفية . فنحن نلاحظ أن جميع الأديان تفترض أن العالم المرئى جزء من عالم أوسع هو العالم الروحى . والعالم المرئى عالم أرضى يستمد مقوماته من العالم الروحى . وأن الواجب الأصيل للإنسان أن يوائم بين نفسه وبين هذا العالم الاسمى عالم الروح . ومن هنا كانت العبادة وسيلة لتحقيق هذه الغاية . والعبادة تعد بحق عملا فعالا نستجلب به الطاقة الروحية من ذلك العالم الأسمى ، وهذه الطاقة

تعيننا على الحياة في الأرض وتدفعنا إلى النهوض بالمحتمع . فالى أي مدى يمكن أن يكون فذه المعتقدات قدرها ووزنها ؟ هل هي لاتخرج عن كونها انطباعات ذاتية ، مجرد أوهام نتشبث بها لنبرر القيم التي تسعى لتحقيقها، أم هي تطابق بالفعل حقيقة واقعية موضوعية ؟ انجه المؤمنون في الإجابة على هذا التساول انجاهين مختلفين في الطريق ومتفقين في الهدف . أولها الانحاه الصوفي وثانيهما الانجاء العقلي . أحدهما يذهب إلى أن التجربة الصوفية التي عارسها الانسان تصونه من الشك وتعصمه من الانحراف . بيد أن هذه التجربة لا قيمة الاستدلال والبرهنة ، وقد اتبع هذا الاتجاه أساتذة اللاهوت والفلاسفة المثاليون ، وقد حاولوا جميعاً أن المدين سنداً عقلياً محتاً . إلا أن و جيمس وللحظ أن الحجم العقلية لم تقتع أحداً ، وأنها لم

تستهو إلا أفئدة أولئك الذين مارسوا من قبل تجربة

صوفية بالفعل. ويرى و چيمس ۽ أنه ينبغي لنا بناء على هذا أن نقر بالحقيقة الواضحة التي لا تحتمل جدالا ، أعني بها أن ليس تُمة من سبيل لإقامة الدين على أساس عقلى، والتماس دعامة موضوعية للتجربة الدينية والمعتقدات المرتبطة سما . بيد أنه ليس هنالك كذلك وسيلة لرفض هذه المعتقدات ، أو البرهنة على أن التجرية الصوفية لا تمكن صاحبا من الاتصال عقيقة أسمى . فهل يمني هذا من ثُم أن لا مجال للعقل في حل المشكلات الدينية !! إن ، جيمس ، لا يستبعد الاستدلال العقلي من هذا الميدان ولكنه يبين لنا في وضوح أن دور العقل دور ثانوي، ذلك لأن الفكر هنا يتلو وقائع التجربة المباشرة. ومن ثم فالفلسفة الدينية تبدأ من الوقائع الدينية الى أجزناها وتقبلناها ورضينا عنها كما هي . وعلى هذه الفلسفة أن تعنى بتصنيف هذه الوقائع والتجارب وتحليل مضامينها ، وأن تستند في ذلك إلى الاستقراء والتقد ,

على هذا الأساس يمكن غذه الفلسفة أن تنهض على دعامات التجريبية الأصيلة فيحدوها الأمل فى أن تظفر يوماً ما بتأييد أولئك الذين لا يدينون بدين من الأديان . فنحن نلاحظ أن أولئك الذين ولدوا وقد حرموا نعمة البصريات . وكما أن البصريات ما كان يمكن أن يكون لها وجود لو لم تكن تجاربها قاصرة على المبصرين فكذلك الشأن فى علم الأديان فهو ينهض على المبصرين فكذلك الشأن فى علم في استطاعة هذا العلم أن يقرر فى نهاية الأمر ما إذا كانت هذه التجارب نفسها تجارب وهمية أو واقعية . كانت هذه التجارب نفسها تجارب تساول تتعذر كالجابة عليه علمياً ، ومن ثم فعلينا إما أن نتركه على حاله أو تحسم فيه بفعل من أفعال الايمان الشخصى .

ولم يتردد و جيمس، في الحسم بفعل من أفعال الإيمان، وفي تأبيد قيمة ميتافيزيقية للدين. وهذا الموقف يتفق مع تجريبيته الأصيلة المتحررة، إذ لا تهره الألفاظ ولا تنطلي عليه ادعاءات العلم الحديث بصدد مقومات التجرية الحقة . وفيحيمس، يسلم بواقعية الأناء والإيمان فعل من أفعال والأناء و والأناء عور كل تجرية دينية. وفعل الايمان واسطة العقد بين والأناء والعالم الأسمى عالم القيم. ولا يفوته أن يستنكر اندفاع أنصار العلم الحديث نحو طمس معالم الشخصية في الإنسان والقضاء على فرديته، والنظر إليه على أنه مجموعة من الإحساسات المتبددة، وعلى ذلك على الدين في تقديرهم أهمية، وهو لايعدو أن يكون خرافة وأسطورة.

ولكن الحيمس الدين أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع وأنها تجمع بين القلق والحلاص : قلق من العالم الأرضى ، وخلاص يستبان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى . فالانسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء ، وفي هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء لحيوية البشر ، وبثّ للأمل في حنايا النفوس .

طريقه ستاراً عاكساً. وهذا الصوت الصادر من بين شفى هو نفسه الذي عضى إلى آذانكم . والحرارة المحسوسة للنار هي التي تسرى في الماء الذي نغلي فيه بيضة ، ونحن نستطيع أن نسجيل الحرارة إلى برودة بأن نسقط في الماء كتلة من الثلج . عند هذه المرحلة من الفلسفة وقف جميع المفكرين غير الأوروبين بلا استثناء . فهي عندهم جميعاً تكفي لتحقيق الغايات العملية للحياة . أما عندنا ... قالأذهان التي ضللها التعليم ، كما يدعوها باركلي ، هي وحدها التي ارتابت التعليم ، كما يدعوها باركلي ، هي وحدها التي ارتابت في ألا يكون الحس المشترك صادقاً صدقاً مطلقاً .

(ص -- ۱۲۰)

## التصور البراجمي للحقيقة :

نحن نعيش عالم حقائق واقعية بمكن أن تكون نافعة كما عكن أن تكون ضارة دون ما تحديد , والأفكار التَّى تدلنا على ما نتوقعه من نفع أو ضرر ؛ تعد أفكاراً صادقة في هذا النطاق المبدئي للتحقق ، ومن ثم فمن الواجبات الأولى الإنسان تتبع مثل هذه الأفكار . إن امتلاك الحقيقة، أبعد عن أن يكون غاية في ذاته ، ليس إلا وسيلة أولى نحو إشباعات حيوية أخرى . فلو تُمَّتُ في الغابات واستبد في الجوع ووجلت أمامى دَرْبًا ، فمن غاية الأهمية أن يتجه خاطرى إلى أن ثمة منزلا يقطنه أناس عند نهاية هذا اللرب ؛ لأنني لو فعلت ذلك وسرت على هذا الدرب إلى نهايته لأنقذت نفسي . فالحاطر الصادق نافع هنا لأن المنزل الذي هو موضوع هذا الخاطر نافع . والقيمة العملية للأفكار الصادقة تستمد على ذلك أولا من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا . ومع ذلك فموضوعاتها ليست هامة في جميع الأوقات . فقد لا بكون للمنزل نفع لي في ظرف آخر ، ومن ثم ففكرتى عنه وإن كانت قابلة للتحقق إلا أنها غير مَلاَعُة عَمَلِيًّا ، ومن الأفضل أن تظل كامنة . ولكن نصوص مختارة من كمتاب و البراجية ١٠٠٠ :

## الإرادة الحرة

تعنى الإرادة الحرّة من زاوية البراجمية أن ثمة حِيدٌ ۚ فِي الْعَالَمُ وَمِنْ حَقَّنَا أَنْ نَتُوقِعُهَا ۚ فِي عَنَاصِرِهُ الحافية وفي ظواهره البادية على حد سواء . فالمستقبل قد لایکون تکراراً للماضی ومحاکاة ً له . ولکن هل يمكن لنا أن ننكر أن هنالك محاكاة علىالجملة ؟ ففي الطبيعة اتساق عام .... بيد أن الطبيعة قد تكون متسقة اتساقاً تقريبياً فقط . والأشخاص الذين نُمَّتُّ فيهم معرفة الماضي نزعة تشاوم ﴿ أَو أَثَارِتْ فَيْهُمُ الشَّكُوكُ بصدد الطابع الحبر للعالم ، وهي شكوك تغدو بقينيات لو افترضناً أن العالم ثابت على حاله ثباتا أزليا ﴾ قد يرحبون بالطبع بالإرادة الحرة كنظرية تتبح النظر إلى العالم على أنه قابل للتعدُّل إلى ما هو أفضل . فهذه النظرية تذهب إلى أن التحسن أمر ممكن على الأقل ، بيُّها الحتمية توكد لنا أن فكرتنا العامة عن الإمكانية متولدة من جهلنا ءوأن الضرورة والإستحالة يتحكمان في مصائر العالم . (ص ٨٤)

#### الحس المشترك:

... يبدو الحس المشرك مرحلة متحد دة تحد دا ت

William James : Pragmatism. (۱) (۱) (۱) (۱) (Meridian Books. New York, 1955).

عالم كماله مشروط بشرط واحد؛ هو أداء كل فرد أقصى ما يستطيع ... وأنا أتيح لك الفرصة أن تأخذ نصيبك في عالم كهذا ، وأنت تعام أن نجاته غير مضمونة : تلكم مغامرة حقيقية فيها خطر واقع ، بيد أنها قد يشحقن لها الم وز من ثنايا هذا الخطر . إنها لخطة اجتماعية لعمل تعاونى يجب النهوض به ، فهل تنضم إلى هذا العمل ؟ هل تنق في نفسك وفي غيرك ثقة تمكنك من مواجهة الخاطرة ؟

وهل تجد نفسك إذا عرضت عليك المساهمة في عالم كهذا تشعر شعوراً جاداً بأنك مسوق إلى نبذها لأنها ليست مأمونة العاقبة ؟ هل تقول إنك تفضل أن تغرق في سبات العدم الذي استيقظت منه مؤقتاً استجابة لصوت مزاجك على أن تكون قطعة من عالم هو في جوهره عالم متعدد غير معقول ؟ ... الحق أنك لو كنت إنساناً سوياً لما فعلت شيئاً من هذا القبيل .

ما دام أى موضوع يكاد أن يكون هاماً في يوم ما ، فإن فائدة الزود بلخيرة عامة من الحقائق الزائدة عن المطلوب ، ومن الأفكار التي ستكون صادقة في مواقف ممكنة فقط لفائدة جلية ". فنحن نخترن هذه الحقائق الزائدة عن الحاجة في ذاكرتنا ... وحين تغدو حقيقة منها ملائمة علياً لمطلب من مطالبنا العاجلة ، فإنها تمضى من مخزنها البارد لتعمل في الحياة وينمو اعتقادنا فيها ويصبح اعتقاداً فعالا . ومكنك أن تقول عنها تمتند إما المأنها نافعة لأنها حقيقية الوالم المناهة المناس عنها نافعة المنها حقيقية وعكن التثبت منها الشيء أعنى أن هنا فكرة تحققت و عكن التثبت منها.

#### البراجمية والدين:

هَـَبْ أَنْ فاطر الكون وضع الأمر بين يديك قبل الحلق قائلا : أنا يسبيل صنع عالم لا يقين لى فى نجاته،



# سيفرنامه لٺ صرخسرو

# 

أستاذ الدراسات الشرقية بكلية الآداب مجامعة القاهرة و مدير معهد الدراسات العربية العالية (جامعة الدول العربية)

#### أولاً: ناصر خسرو (٣٩٤\_٣٩٤ هجرية)

عاش ناصر في الفترة التي شهدت الدولة الغزنوية، أيام - السلطانين محمود ومسعود ، وحكم السلاجقة الذين انتزعوا السلطة من يد مسعود . ولقى من المنافسة بنن المحموديين والمسعوديين المشقة التي لقمها أهل الفكر فَى زَمَنه , وشاهد أيام مسعود الانتقام من رجال أبيه محمود، وتحمل ماكان من قيام دولة السلاجقة على أنقاض الدولة الغزنوية التي قادها مسعود ، وعلى عينيه غشاوة من الغرور والكبرياء الزائف وأتباع الهوى ، إلى الهاوية التي أودت به ويها . ورأى ناصر أهل رأى ومشورة وعمل يقتلون أو يسجنون أو يعزلون وإمعات نكرات يعلون ويشبرون, عاش النزاع بنن الغزئويين وحاكمي خوارزم وما وراء النهر واجتاز محنة السياسة والأخلاق التي عانتها الدولة الغزنوية أيام مسعود . وصف البهقي في تاريخه هذه الفترة في صورة تكاد تكون كالملة ، ويعد كتاب البهقي المصدر الرئيس في هذه الفرة التي عاشها القسم الشرق من العالم الإسلامي .

وإذا انتقلنا من الوضع السياسي إلى الوضع الديبي

فإنا نجد إقليم خراسان زاخراً بالمذاهب المحتلفة ، فالحوارج في سجستان ونواحي هراة كروخ ، والمعزلة في نيسابور بلا غلبة ، والشبعة والكرامية لهم بها جلبة ، والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة إلا في الشاش وإيلاقي وطوس ونسا وأبيورد وطراز وسواد نخارى وسيخ ودندانقان واسفرايين فإبهم شفعوية ، والعمل في هذه المواضح على مذهبهم ، ولهم قوة في هراة وسجستان وسرخس والمروين ، ولايكون قاض إلا من الفريقين ، وبرساتيق هيطل أقوام يقال لهم ه بيض الثياب ، مذاهبهم تقارب الزندقة ، وهناك أقوام على مذهب عيدالله السرخسي لهم زهد وتقرب ، .

و كان لهذا التعدد المذهبي أثر سئ في نفوس الناس وخاصة أهل الفكر مهم ، حتى أن رجلا سأل عالماً من علماء الدين فقال له : ﴿ عافاك الله جنتك مسترشداً إنى رجل دخلت في جيمع هذه الأهواء لها أدخلت في هوى منها إلا القرآن أدخلني فيه ولم أخرج من هوى إلا القرآن أخرجي منه حتى بقيت ليس في يدى شي \* . فنصحه العالم يقوله : شد نيتك في المحكم وإباك والخوض في المتشابه

في تلك الفترة قامت الدولة الفاطمية في مصر :

وأقامت نفسها على المذهب الفاطمى وأخذت تعمل ، فى دقة دقيقة ، على نشر هذا المذهب فى الحارج ، تريد أن تقضى من ناحية على الحلافة العباسية لتقيم خلافة فاطمية تظل المسلمين فى المشرقوفى المغرب ومن ناحية أخرى تهدف إلى اتساع ملك الفاطمين ،

وأرسل الفاطميون دعاتهم إلى خراسان وكان للم حظ من النجاح في إقتاع بعض الأمراء بالمذهب الفاطمي ونجم عن الصراع بشأن قبول هذا المذهب أو رفضه أن أخذ لفيف من الناس يستمع إلى الدعاة وهم يبشرون به فمهم من آمن ومهم من ظل حائراً يتساءل أي طريق أولى بأن يتبع . ومن هؤلاء ناصر خسرو.

وهو ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني المروزي وكنيته معين الدين ، وترجع نسبته لمرو إلى أنه أقام طويلا بها ، أما هو فيذكر أنه خراساني وأنه أقام إقامة طويلة في يُمكان ، ويذكر بعض الكتاب أنه كان علويا ويسمونه ناصر خسرو العلوى ، ويبدو أنه منسح هذا اللقب لأنه أخذ العهد على الإمام المستصر الفاطمي بعد أن أصبح وحجة ، في المذهب ، وهو يتحدث عن نفسه وعن أسرته فيقول إنه خلاصة صافية للاحرار الايرانين) وانه لايزم أنه من أبناء سابور بن اردشير ويقول مرة أخرى : و أنا فخر أسرتي وجنسي بيما ويقول مرة أخرى : و أنا فخر أسرتي وجنسي بيما

يتحدث عن ثقافته فى ديوانه فيقول إنه درس علم النجوم والحساب علوم الدين واللغة كما درس علم النجوم والحساب والهندسة والعلوم الطبيعية والطب والموسيقى والمنطق وفلسفة أرسطو. ودرس التاريخ والأديان المعروفة فى زمنه . درس الأوستا والزند والبازند . و عرف لغات كثيرة غير الفارسية ، عرف العربية والاغريقية والتركية والمندية والعربة والعر

والدهرين. وارتحل في صباه رحلات علمية إلى بلاد العرب والعجم والهند والترك<sup>(1)</sup>. ويرجح بعضالكتاب أن ناصراً كان تلميذاً لابن سينا ويستشهدون بما ورد في كتابه و زاد المسافرين و ويرى آخرون إنه لم يكن تلميذا لابن سينا ولكنه تأثر بفلسفته ، ويبدو من كتب ناصر انه أفاد من البحترى وجرير وحسان بن ثابت وأبي العلاء وكلهم عرب ، كما أفاد من شعراء الفرس : العنصرى والدقيقى ومنجيك وقطران .

3 A 6

ولناصر خسرو نواح من النشاط متعددة ، فهو شاعر نظم الديوان ونظم كتابي روشنائى نامه وسعادت نامه ، وهو مفكر ديثى كتب وجه دين وخوان الإخوان وهو فيلسوف كتب زاد المسافرين وهو رحالة كتب سفر نامه .

9 4 4

كان لمصر أثر كبير فى حياة ناصر خسرو ، ففها أتيح له أن يصبح من كبار الدعاة الفاطميين ، وهذا الاتجـاه الذى أثر فى حياته فيا يعد وهو الذى صبغ كتبه ، منظومة ومنثورة ، بهذه الصبغة التى امتازت بها . أقام بمصر ثلاث سنوات وثلاثة أشهر ، ولانجد فى سفرنامه اشارة إلى اعتناقه . المذهب الفاطمى أثناء وجوده بمصريل ولانجد فيه إشارة ولو عابرة إلى هذا المدهب.

كان الحلفاء الفاطميون يدعون من يتوسمون فهم تقيل المذهب والقدرة على نشره إلى مصر حيث يلقنون أصول المذهب في مساجد الأزهر وعمرو والحاكم وفي دار الحكمة ثم في قصر الحليفة نفسه , ومنذ قيام الدولة الفاطمية بمصر والتدريس يقوم به قاضي القضاة وداعي الدعاة والوزير والحليفة .

<sup>(</sup>١) الديوان ص ٢٨٩ - ٢٧ × ١٥ - ١٥ - ٢١٨ - ٢٠ .

<sup>(</sup>٢) الديوان س . ٩ - ٢١ ء ١١٤ - ٢٢

<sup>(</sup>١) سفرنامه من ٩ ( الترجمة العربية الطبعة الأولى ) ,

والخليفة عالم بالوراثة ، فإن علم أجداده ينتقل إليه ويبقى مكنونا في صدره ، ولذلك شارك الخليفة الفاطمي في التدريس . ومع هذا فقد كان من الحلفاء الفاطمين أذكياء لهم معرفة قليلة ولكهم أصحاب دهاء، وكان المعز لدين الله والمستنصر من هذا الطراز . وكان الحلية إذا وثق بعالم اختصه بالكتابة في موضوع يعينه له أو بتلاوة كتاب خاص ، ومن هذا تكليف المعز لدين الله أبا حنيفة (ابن حيون) بقراءة كتاب في علم الباطن أخرجه من خزانته وأمره بقراءة كتاب في علم الباطن أخرجه من خزانته وأمره بقراءته على الناس يوم الجمعة في مجلس بقصره . ومن ذلك أيضاً تكليف المستنصر ناصر خسرو بالكتابة في موضوع البرزخ الذي شرحه في كتابه المصباح .

الذى شرحه فى كتابه المصباح .
ولم يشر ناصر خصرو فى كتابه سفرنامه إلى كيفية دخوله المذهب الماطمى كما قلنا وإنما قص علينا حديث ذلك فى الديوان. فهو يذكر حضوره دروس المؤيد والاسباع إلى مجالسه وتفتح أبواب الحكمة له ويحدثنا عن شعوره حين عرف الظاهر والباطن واهندى إلى إمام الزمان المستنصر ، وهو يدعو الله أن يبقيه طول حياته قادراً على مدح سيد الحلق المستنصر ، جوهرة تاج الرسالة ومفخرة الإنس والجن ويصرح ناصر بأنه اجتاز مرحلة الشك وأنه أصبح على يقين من أنه اهتدى للحقيقة ويعلن دخوله فى المذهب الفاطمى الذى هو الحق الذى سعى لبلوغه .

و بصرح ناصر بأنه اجتاز مرحلة الشك وأنه أصبح على يقن من أنه اهتدى للحقيقة و يعلن دخوله فى المذهب الفاطمى الذى هو الحق الذى سعى لبلوغه وإذ يصبح علوياً فإنه ممدح علياً مديحاً لا كديح أهل السنة إنما هو مديح العلوى الذى لا يرى الحق إلا بجانب على والذى يقرن بين النبي وعلى (عليه السلام) فيقول إن النسل الباقي نخرج من محمد وعلى كما مخرج النسل الباتى من آدم وخواء وكما أن النبي نوحاً قد ثار من الكاريوم الطوفان فكذلك أمطر على أرواح الجابرة طوفاناً من حد سينه وهو يؤول كيف الجابرة طوفاناً من حد سينه وهو يؤول كيف كانت النار برداً وسلاماً على ابراهيم بأن علياً قد زرع كانت النار برداً وسلاماً على ابراهيم بأن علياً قد زرع في قلوب المؤمنين روضات الورد بدل نار جهم أ

وهو يشبه علياً مهرون من موسى ثم بعيسى الذي أحيا الموتى فإن علياً أحيا الجهال بعلمه ولا فرق بين الجاهل والميت ... وينتقل إلى حديث غدير خم ا من كنت مولاه فعلى مولاه ت ويتعجب بمن يأكل الطعام نيئاً والوقود أمامه أو ممن يظل عطشان والنيل على مرأى منه ... ويدعو الناس أخيراً إلى الدخول في المذهب الفاطمي ؟ في الحصن الذي لا يدخله إبليس تا الحصن الذي شاده الله من الغنران وحاه جبريل من الشيطان؛ الحصن الذي فيه العز والأمن وخارجه الشر والحذلان؛ وينتهى من قصيدته بمدح رب هذا الحصن إمام الزمان الخلية الفاطمي (١).

وفى قصيدة أخرى يتحدث عن كيفية أخذه العهد على الإمام المستنصر وكيف طلب إليه الإمام ألا ببوح يسر هذا وكيف وعده بأن يوضح له ما يغمض عليه من أمر الدعوة ، ويقول إنه أخذ يده فوضعها فى يد النبى (صلعم) ليبايعه، كالبيعة التى سبقت، تحت الشجرة التى تحمل ثمار العلم . ويصف بعد ذلك تدرجه فى مناصب الدعوة وكيف بلغ درجة الحجة ، وصار واحداً من الاثنى عشر المحجة الذين نصهم الإمام بنذسه فى مراكزهم ، وكيف منحه الإمام ، أفضل الرجال ، هذه الدرجة وهى درجة لم ينلها أحد من أسرته . ويصف نفسه بعد هذا الا تح فيقول: إنه ارتفع فوق القمر بعد أن كان تائها فى غياهب الجب وليس أعظم من هذا علواً ،

ويعتبر ديوان ناصر خسرو وكتبه الدينية الى نعرف ميا خوان الاخوان ووجه دين من الوثائق الهامة التى حفظت مذهب الفاطميين والناصريين والصباحيين. فإن كثيراً من كتب هذه الفرق قد ضاع ، والبقية الباقية من كتب ناصر خسرو تعد من المراجع التاريخية والمذهبية الهامة في هذا الموضوع.

۱۱) الديوان س : ۲۱۲ – ۲۱۲ .

#### ثانيا: سفر نامه

وهو كتاب الرحلة ، سطر فيه أسفاره التي امتدت سبع سنوات ( ٤٣٧ -- ٤٤٤ هـ ) منها أكثر من ثلاث سنوات في مصر .

ولا شك أن ناصر خسرو ، وهو موظف كبر (متصرف ) فی دیوان حاکم خراسان چغری بیك ، كان قلق النفس حائراً يريد أن يعرف حقيقة الدين الذي عليه أن يتبعه , وهو محدثنا في مطلع سفرتامه عن هذا القلق الذي يساوره فيقول : إنه ترك مدينة مرو فى عمل للديوان فلما بلغ پنج ديه صادف قران الرأس والمشرى، وهو ظاهرة فلكية يستبشر القوم لها . ويقولون : إن الله يستجيب دعاء من يدعوه في هذا اليوم ، فذهب إلى زاوية وصلى لله ركعتن وسأله تعالى أن ييسر له أمره . وخرج من الزاوية ليقابل جاعة من صحابه فوجد أحدهم ينشد شعراً فجالت مخاطره أبيات أخذ فى كتابتها ليعطها للمنشد لينشدها وَلَمْ يَكُدُ عِدْ إِلَيْهِ يَدُهُ بِهِلَمْ الْأَبِيَاتُ حَتَّى أَخَذُ المُنشَدِ ينشدها بعيمًا ، فتفاءلومليء بشراً وقرٌّ في نفسه أن الله فاتح عليه . وفي هذه الحالة من السعادة سافر إلى جزجانان وأخذ يلهو ويشرب الحمر ولا ينقطع عنه إلى أن رأى في نومه رجلاً ينهاه عن الشراب ويعيب عليه شرب الحمر التي تسلب عقول الناس ويذكره بأن الخبر في أن يصحو لافي مداومة الشراب .فأجابه ناصر بأن الحكملا مجد غير الحمر ليخفف من هموم الحياة . قال الزَّاثر إنَّ الهموم لا يَخففها فقدان الشعور وضعف العقل والحكيم لايستطيع التسليم بأن الرجل الذي تلعب الحمر بليه يصلح هاديا للناس بل يتبغي عليه أن يبحث عما يزيد عقله انزاناً وحكمة . قال ناصر : أنَّى لَى " هذا ؟ قال الزائر : من جد ً وجد وأشار نحو القبلة ثم انصرف .

وصنحا ناصر من تومه وقد تمثلت هذه الروايا له

وقرر أن يثبع نصح زائره بالليل ، فعدل عن الشراب وعكف على الصلاة وفكر مليا في أنه لن مجد السعادة التي ينشدها إلا إذا اتبع المدى وتاب . وبدأ رحلته على هذه النية . وبعد أن عاد إلى مرو طلب إعفاءه من وظيفته ، وأدى ما عليه من ديون وخرج منها قاصداً الحج .

لم يكشف ناصر خسرو عن سر رحلته إلا بهذا القدر الذى ذكرت ، وإذن فلابد من الرجوع إلى مصادر تاريخية أخرى التعرف السبب الحقيقى فى الرحلة ولابد أيضاً من أن ندقق فى أسطر الرحلة فقد يكون فها مايكشف بعض الأسباب .

والسوال الذي يفرضه المنطق في هذا الظرف هو هل كان ناصر حسرو مهيأ لتقبل الملهب الفالهمي وعازماً على بلوغ الحقيقة من هذا الباب في مصر؟ إذا رجعنا إلى رشيد الدين في جامع النواريخ نجده يذكر أن المستنصر الفادامي لاعا ناصر خسرو لزيارة مصركما دعا إليها حسن الصباح ، ولاشك أيضاً في أن ناصر خسرو اتصل بدعاة الفاطمين في خراسان وفارس . وكان للمؤيد وللنخشي وغيرهما نشاط بعيد الأثر في الأمراء الحاكمين من الساءانيين وغيرهم فليس ببعيد ، بل وأكثر احبالا ، أن يكون ناصر قد اتصل ببعيد ، بل وأكثر احبالا ، أن يكون ناصر قد اتصل بهم واقتنع بآرائهم وأصبح مهيأ ليقوم بدور في الدعوة الفاطمة .

ويؤيد هذا ، من سنرنامه ننسه ، أن ناصراً في المرحلة الأولى من رحلته غادر تعريز في صحبة جماعة من جيش الأمير وهسودان وهو من بني مسافر الذين كانوا من الشيعة وكان المزربان محمد بن مسافر (أخو وهسودان) من دعاة الباطنية (٢٠).

من هذا نستطيع القول بأن ناصر خسرو قد بدأ رحلته وقد كوّن رأيه في أن يكون فاطمياً .

<sup>(</sup>١) ابن الآثار ج ٨ سنة ٣٣٠ ( ص ١٣٦ من طيعة مصر ) .

وفي المرحلة الأولى من الرحلة نجد ناصراً صدية المعلماء ومؤدياً . فهو يسافر من نيسابور في صحبة الخواجة الموفق هبة الله الذي كان مؤدياً السلطان السلجوقي طغرل ، والذي لم يتردد في أن يترك مسعوداً الغزنوي ويتضم إلى السلاجقة ، حن رأى دولة الغزنوين في إدبار ودولة السلاجقة في إقبال (١) . وقد التف حول الموفق جهاعة من الشبان الأذكياء أخذوا عنه العلم وكان يرشحهم لمناصب الوزارة وما يعادلها عند السلاجقة ، وهو الذي قدم أبا منصور الكندري ليكون وزيراً لطغرل ونظام الملك ليكون كاتباً للأمير الي أرسلان ، ويقال إنه كان أستاذاً لحسن الصباح وعمر الحيام كذلك . وصحبة ناصر الموفق تبين طموح ناصر وميله إلى أن يصل إلى مركز مرموق ، عند ويسراً لدى السلاجقة أو عند غيرهم . ويبدو أنه حين لم يجد الطريق ميسراً لدى السلاجقة شق لنسه طريقاً عند الفاطميين .

فى هذه المرحلة قابل على النسائى فى سمنان وأبا الفضل خليفة بن على الفيلسوف فى شميران وقد توثقت الصلة بينهما بعد مناظرة فى علوم الدين والرياضيات ، وفى تبريز قابل الشاعر قطران الذى طلب إليه شرح ما محمض من شعر الدقيقى ومنجيك نأملى عليه ناصر الشرح .

وتحدث ناصر عن أبي العلاء المعرى ووصفه بأنه حاكم معرة النجان وتحدث عن ثراثه وكثرة عبيده وقال إن سكان المدينة كأنهم خدم له وإن نوابه يدبرون أمور المعرة ولا يرجعون إليه إلا في الأمور الهامة . وأراد أستاذنا طه حسن ، في رسالته عن أبي العلاء ، أن يوفق بين رواية ناصر خسرو وبين ما عرف عن فقر أبي العلاء ، وتعليل الأستاذ جدير بالرجوع إليه في صفحي ١٧٧ – ١٧٨ من الطبعة الثالثة من تجديد في حياة في حياة في كرى أبي العلاه ، وقد انهي إلى قوله ١ إن في حياة

أي العلاء شيئاً پلزمنا ألا نصدق ما يروپه التاريخ من فقره المدقع ، من غير تحفظ ولا أناة ، فإن في رسائله ما يدل على أنه كان يهدى إلى أصحابه الهدايا ويعين أصدقاءه ) .

0 0 0

قام ناصر من مرو قاصداً مكة للحج ، ويبدو ف الظاهر – أن لا مأرب له غير هذا . ولكنه لم يكد يلخل مصر حتى أخذ يسهب في الحديث عنها ، دون التعرض للمذهب الفاطمي ، وبدخوله مصر تبدأ المرحلة الثانية من «سفرنامه» وهي المرحلة الهامة في هذا الكتاب .

ونسطيع أن نتين من حديث ناصر أنه لم يكن سائحاً عادياً ، فقد أطال إقامته أكثر من ثلاث سنوات ، وحج مرتبن ، في صحبة رسول الحليفة ، في الوقت الذي حرم الحج على الناس في مصر بسبب قحط في الحجاز ، وحبن عاد في المرة الثانية إلى مصر كان يصحبة أمير مكة . وأراد ناصر أن يرى مائدة الحليفة يوم العيد، فسمح له بذلك ، مما يدل على أنه زائر ذو مكانة خاصة .

وجدير بنا أن تتساءل : لماذا أخفى ناصر اعتناقه للمذهب الفاطمى فى سفرنامه مع أنه صرح بذلك ق الديوان،ودارتكتبه الأخرى حول الدعوة للفاطمين؟

الديوان، و دارت كتبه الاخرى حول الدعوه للفاطمين؟ هل تستطيع الزعم بأن ناصراً كان محاف ما يعلنه الحكام السلاجقة من بغض للباطنية ولمن يعتنقها وكان دستورهم في الحكم قائماً على الفضاء على هذه الفرقة إلى حد أن الشيعة كلها اضطهدت في عهدهم، فكان على ناصر أن محفى أمر دخوله في المذهب الفاطمي إلى أن يصبح الوقت ملائماً للقيام بالدعوة إليه؟ وخاصة أن أخاه كان بشغل منصباً كبيراً لدى الأمير وخاصة أن أخاه كان بشغل منصباً كبيراً لدى الأمير جغرى بيك ( والد السلطان الب ارسلان ) فكان جعاط حتى لا يؤذكي أخوه ؟ هذا جائز . ومن الجائز أيضاً أن يكون ناسخ النص سنياً معجباً بناصر خسرو

<sup>(</sup>١) تاريخ البيقى ، الترجمة العربية ، ص ٩٠١ وجا يعدها.

نفسه ولكنه لا يحب أن يجاريه فيا ذهب إليه من التشيع للفاطمين ، فحذف ما يمس هذا الجانب من سفر نامه .

مهما يكن فإن ناصراً شرح طريقة دخوله المذهب الفاطمي شرحاً دقيقاً في الديوان ، وكان معثراً بأنه أخذ العهد على الخليفة المستنصر نفسه وهو أمر لا يصل إليه كثيرون .

وسوال آخر تجدر الإجابة عنه في هذه المرحلة من سفر ثامه ، فإن وصف مصر قد امتاز بالإعجاب بكل شيُّ فيها،فهل مصدر ذلك الإعجاب هو التعصبُ لمقر الحليفة الفاطمي ؟ الواقع أن المؤرخ المنصف لا مجد في وصف ناصر تعصباً ، إنما كان يصف ما يراه ويذكر ما يسمع ، ويلقى بالعهدة فيه على الراوى . والواقع أن أسلوب المبالغة يسود كثيراً من الوصف ف الكتاب كله ولا يقتصر على مصر وحدها . فهو يقول عن صيدا وآمد: إنه لم ير مثلهما على وجه الأرض، ويتحدث عن حصير فى مقام إبراهيم فيقول إنه لم ير مثلها في مكان قط ، ويقول عن كنيسة القيامة إنه ليس لها نظر في أي جهة من العالم ، ويقول عن إصفهان إنه لم ير فى البلاد التى تتكام الفارسية مدينة أجمل ولا أكثر سكاناً وعمراناً منها ، وعن طبس إن الناس بها في أمن واللام عظيمين؛ حتى أنهم لايغلقون بيوتهم ليلا ، ويتركون البائم في الطريق مع أن المدينة غير مسورة . وهكذا نستطيع أن نقول بأن وصفه لمر لم يستأثر بشي خاص ولم يصدر عن تعصب لها أو للخلافة الفاطمية فيها .

والمرحلة الثالثة للرحلة ، مرحلة العودة إلى خراسان . وناصر لا يعود إلى وطنه عن طريق ميسر ، ولكنه يختار طريق الحجاز وفلج والحسا ويطيل إقامته في مصر

قد صحب رسول الحليفة ليودى فريضة الحج اللى حال القحط دون تمكين سائر الناس منها فإنه فى هذه المرة يلقى رعاية خاصة من أمير جدة الذى يعفيه مما ينبغى عليه من المكس ويكتب الأمير مكة ليعفيه منه حين يدخل مكة . وقد يكون فى هذا قرينة على أن لناصر صفة خاصة فى وحلته .

يمكث ناصر فى مكة ستة أشهر ، مجاوراً بالكعبة ، ويغادرها إلى الحسا وبحثار طريقاً غير مألوف إليها فتستغرق رحلته تسعة أشهر ، ويبلغها المسافر عادة فى ثلاثة عشر يوماً ، ويزور فى الطريق الطائف ومطار والبريا وجزع وسربا وفلج والبمامة .

ورحلة ناصر إلى الحسا قد تكون ، بل وهو الأرجح ، لأسباب سياسية . فحكام الحسا من القرامطة (السادة) وكانوا يعترفون بالخليفة الفاطمي ويدفعون له الحمس ، ولكن الصلات فسلت بعد أن أغاروا على مكة وأخلوا الحجر الأسود إلى الحسا ، فأعلنوا لخلفائهم البويين (وهم شيعة) أنهم ينكرون الخليفة الفاطمي، ويهم أحدهم بإعداد حملة لمحاصرة المعزلدين الله في مصر في السنة التالية للخوله فيها ، ويرده المعز ويكتب إليه كتاباً يلكر فيه فضل نفسه وأهل بيته وأن الدعوة واحدة ، وأن القرامطة إنما كانت دعوتهم إليه وإلى آبائه من قبله (الكورة فيل ناصر خسرو على الوزير الدرزي على حمل السادة قرامطة الحسا على الاعتراف بالحليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ولكنه لم ينجح .

على هذا تستطيع أن نذهب إلى القول بأن رحلة ناصر خسرولم تكن مجرد سياحة عادية إنماكان الهدف منها إعادة صلاة الود التي انقطعت بين القرامطة والفاطمين ، وإقرار مبدأ أن الدعوة واحدة ، وتجديد العلاقة بينهم وبين المستنصر ، وخاصة إذا التفتنا إلى

<sup>(</sup>١) ابن الأثير ج ٨ حوادث سنة ٣٦٣ .

أن دولة السلاجقة السنية الحنفية كانت قد نجحت في هزيمة الدولة البويهية الشيعية، وأخذ التيار السي يطغى على الشيعة ، الأمر الذي وجه الفاطميين إلى ضرورة وصل ما انقطع من صلات مع أصدقائهم لكي يقفوا جميعاً في وجه قوة السلاجقةالسنية الذين عمدوا إلى القضاء على الباطنية في حرب لا هوادة فيها .

ونستطيع أن نفسر رحلة ناصر في الطائف ومطار والثريا وجزع وقلع وسريا على هذا الوجه السياسي أيضاً، فإن الصلات بين المن ومصر كانت قوية وخاصة أيام المستنصر ، يحدثنا مؤرخ معاصر لناصر هو محمد المحاني صاحب و كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ١١٠ م بأن رئيس الصليحيين استأذن المستنصر سنة ٤٣٩ بأن رئيس الدعوة الفاطمية فأذن له ونحن نرجح أن يكون ذهاب ناصر خسرو إلى أعراب هذه الجهات ليولف بيهم ليكونوا جميعاً إذا ما ناداهم الخليفة الفاطمي باسم رئيسهم .

#### العودة إلى الوطن:

عاد ناصر خسرو إلى بلخ سنة \$\$\$ (١٠٥٢) في صحبة أخيه أبي الفتح عبدالجليل ، فطو ف كثيراً في خراسان ، وهي جزيرته التي عين حجته لها. من قبل المستنصر ، ثم انتقل إلى مازندران فأقام بها فترة طويلة حتى نسب إلبها، وقد استطاع أن يقنع كثيراً من أهلها بالمذهب الفاطمي . وأثار هذا الحكومة والناس عليه فاعتدى علي بيته واضطر أخوه وأهله إلى هجره وحيداً ولم يجد بدا آخر الأمر من أن ينجو بنفسه وبهاجر إلى عكان حيث استقر وألف الناس من حوله وكون فرقة ألناصرية (١) . ولا يزال لدى الاسماعيلية النزارية في أناصرية (١) .

شوغان كتب لناصر خسرو منها «الصحيفة » و «مرآة المحققن» و «وجه دين » ولا يزال قبر خسرو للآن مزاراً يومه الإسماعيليون النزاريون ( نزار بن المستنصر ) من الصين وآسيا الوسطى الروسية والهند والأفغان(٢)

وإذ انها من هذا العرض لرحلة ناصر خسرو وسفرنامة و نعود إلى الكتاب لنرى متى كتب وهل هو النص الأصلى ؟ أم هل هو اختصار عن الأصل ؟ ويبلو لن يقرأ وسفرنامه و أن ناصر خسرو كتب مذكرات يومية أو أسبوعية بماكان يشاهد أو يسمع ، يدل على ذلك الدقة التي نراها في وصفه لبعض الأماكن والحفلات ، فهذا الوصف ليس مما يعلق بالذاكرة بهذه الدقة لعدة سنوات ، وقد اتفق الكتاب على هذا ولكنهم اختلفوا في تحديد الوقت الذي سطر فيه الكتاب استناداً إلى المذكرات ، وعندنا أن الرحلة كتبت عقب عودة ناصر إلى خراسان بوقت قصر إذ لو تأخرت عن ذلك لما أغفل ذكر دخوله في المذهب الفاطمي وهو الحدث الذي بدا في إنتاجه كله بعد ذلك .

ويعتقد الكتاب ونحن معهم أن النص الذي بأيدينا هدا هو مختصر عن " و سفرنامه ، آخر أطول ودليل هذا ما جاء في مفرنامه حيث يقول : ( ويطول وصف مسجد الجمعة في ميافارقين لو ذكرته ولوأن صاحب الكتاب شرح كل شيء أتم الشرح(٢) ، ويقول ناصر في وصف بيت المقدس : ( قد صورته وضممته إلى مذكراتي ، وهكذا من العبارات التي تفيد اختصار المقرنامه ، الذي بأيدينا .

<sup>(</sup>۱) حن ۲۶ – ۲۲ ،

<sup>(</sup>٢) يبان الأديان ، الترجمة العربية ص ٤٤ .

Semenov (۱) ن مجلة دراسات تاجكستان

<sup>(</sup>٢) سفر ثامه ، الترجمة العربية س ٨.

# ثَالِثاً : تَمَاذَج مِنْ سَفَرَ تَامِهِ :

يقول عن المعرة وأبي العلاء ;

ا وبعد مسرة ستة فراسخ بلغنا معرة النعان، وهي مدينة عامرة ولها سور مبني. وقد رأيت على بابها عنوداً من الحجر ، عليه كتابة غير عربية فسألت ما هذا ؟ فقيل إنه طلسم العقرب ، حتى لايكون في هذه المدينة عقرب أبداً ، ولا يأتي إليها ، وإذا أحضر من الخارج وأطلق بها فإنه بهرب ولا يلخلها . وقست هذا العمود فكان ارتفاعه عشرة أذرع . ورأيت أسواق معرة النعان وافرة . وقد بني مسجد الجمعة على مرتفع وسط المدينة نحيث يصعدون إليه من أي جانب يريدون، وذلك على ثلاث عشرة درجة . وزراعة السكان كلها قمح وهو كثير ، وفها شجر وفير من التين والزيتون والفستق واللوز والعنب ، ومياه المدينة من المطر والآبار .

وكان بهذه المدينة رجل أعمى اسمه أبوالعسلاء المعرى وهو حاكمها . وكان واسع الثراء عنده كثير من العبيد ، وكأن أهل البلد جميعاً خدم له . أما هُو فقد تزهد ، فلبس الكلم ، واعتكف في البيت، وكان قوته نصف من من خبر الشعير ، لايأكل غيره .وقد سمعتأن باب سرايه مفتوح دائماً وأن نوابهوملازميه يدبرون أمر المدينة ولايرجعون إليه إلافي الأمورالهامة وهولاعنع نعمته أحداً ، يصوم الدهر ويقوم الليـــل ولايشغل نفسه بأمور الدنيا . وقد سما المعرى فىالشعر والأدب إلى حد أن أفاضل الشام والمغرب والعراق يقرون بأنه لم يكن من يدانيه في هذا العصرولايكون وقله وضع كتاباً سماه ۽ الفصول والغايات ۽ ذكر به كلمات مرموزة ، وأمثالا في لفظ فصيح عجيب ، بحيث لأيقف الناس إلا على قليل منـــه ولايفهمه إلا من يقرأه عليه , وقد اتهموه « إنك وضعت هذا الكتاب معارضة للقرآن» . ويجلس حوله دائمــــاً أكثر من

ماثتی رجل ، محضرون من الأطراف يقرءون عليه الأدب والشعر . وسمعت أن له أكثر من مائة ألف بيت شعر . سأله رجل: « ليم تعطى الناس ما أفاء الله عليك من وافر النعم ولا تقوت نفسك ؟ « فقال : « إنى لا أملك أكثر مما يقيم أودى » . وكان هذا الرجل حيا وأنا هناك » .

0 0

ويقول في مصر ، يصف تنيس :

الله المنا مكاناً يسمى طينة ، وهو مرفأ للسفن ينهب منه إلى تنيس وقد ركبت السفينة إليها ، وتنيس جزيرة ومدينة جميلة ، وهى بعيدة عن الساحل محيث لا يرى من أسطحها ، والمدينة مزدحمة ، ومها أسواق فخمة وجامعان ، وقد يبلغ عدد الدكاكين مها عشرة آلاف دكان ، مها مائة دكان عطار ، وهناك يبيعون الكشكاب (سوبيا) في فصل الصيف ، فإن الجو حار وتكثر الأمراض في المدينة .

وينسج بتنيس القصب الملون من عمامات ووقايات وما يلبس النساء . ولا ينسج مثل هذا القصب فى جهة غير تنيس . والأبيض منه ينسج فى دمياط . وما ينسج منه فى مصانع السلطان لا يباع ولا يعطى لأحد . وقد سمعت أن ملك فارس أرسل رسله للى تنيس بعشرين ألف دينار ليشتروا له بها حلة من كسوة السلطان ، وقد بقى رسله هناك عدة سنين ولم يستطيعوا شراءها . وبتنيس صناع مختصون بنسيج ولم يستطيعوا شراءها . وبتنيس صناع مختصون بنسيج ملابس السلطان فأمر له مخمسائة دينار ذهب مغربى ، وقد رأيت هذه العامة ويقال إنها تساوى أربعة آلاف دينار مغربى .

وينسجون فى تنيس هذه البوقلمون، الذى لا ينسج فى مكان آخر من جميع العالم ، وهو قاش يتغير لونه يتغير ساعات النهار . وتحمل أثوابه من تنيس

إلى المشرق والمغرب ، وسمعت أن سلطان الروم كان قد أوفد رسولا ليعرض على سلطان مصر أن يعطيه مائة مدينة على أن يأخذ تنيس ، فلم يقبل السلطان ، وكان قصده من هذه المدينة القصب والبوقلمون .

وحيبًا يزيد ماء النيل يبعد الماء الملح من حول تنيس ، بحيث يصبح ماء البحر عذباً حتى عشرة فراسخ حولها . وقد بنوا عدينة تنيس وجزيرتها صهاريج عظيمة تحت الأرضءوهي قوية البنيان وتسمى بالمصانع ـ فحن يزيد ماء النيل ويطرد الماء الملح من هناك ، تماؤ هذه المصانع من ماء النيل الذي بجرى إلىها . ويتنيس مصائع كثيرة موقوفة ، يعطى ماؤها للغرباء , وسكانها خمسون ألفآ , ويرابط حولها ، دائمًا ، ألف سفينة ، منها ما هو للتجار وكثير منها للسلطان . ومجلب لهذه الجزيرة كل ما محتاج إليه إذ ليس مها من خبرات الأرض شئ ، وتجرى المعاملات فيها بالسفن لأنها جزيرة . ويقيم بتنيس جيش كامل السلاح ، احتياطاً ، حتى لا يستطيع أحد من الفرتج أو الروم أن يغير. علمها . وسمعت من الثقات أنه يصل منها لخزينة سلطان مصر ، يومياً ، ألف دينار [مغربی , ویصل ذلك المقدار مرة واحدة ، بحصله شخص واحد ، يسلمه أهل المدينة إليه في وقت معين ، وهو يسلم بعد ذلك للخزانة فلا يتأخر منه شيُّ. ولا مجمى شيَّ بالعنف من أي شخص . وما ينسج السلطان من القصب والبوقلمون يدفع ثمنه كاملا ، محيث يعمل الصناع برضاهم للسلطان ، لا كما في البلاد الأخرى حيث يفرض الديوان والسلطان السخرة على الصناغ . وتصنع أستار هوادج الجال ولبود سروج الخيل الخاصة بالسلطان من البوقلمون . ومصنعون

بتنيس آلات الحديد كالمقراض والسكين وغيرهما . وقد رأيت مقراضاً فى مصر ، صنع فى تنبس ، ثمنه خمسة دنائير مغربية ، يفتح إذا رفع مساره ويقص إذا أنزل » .

#### ويقول في وصف القاهرة :

• وللقاهرة خمسة أبواب : باب النصر ، باب الفتوح ، باب الحليج . الفتوح ، باب القنطرة ، باب زويلة ، باب الحليج . وليس للمدينة قلعــة ، ولكن ابثيبا أقوى وأكثر ارتفاعاً من القلعــة ، وكل قصر حصن ، وأكثر العارات تتألف من خمسة أوسته طوابق .

وبجلب ماء الشرب من النيل ، ينقله السقاءون على

الجمال . والآبار القريبة من النيل عذب ماؤها ، وأما

البعيدة عنه فاؤها ملح . ويقال إن في القاهرة ومصر النين وخمسين ألف جمل يحمل عليها السقاءون الروايا ، وهولاء عدا من يحمل الماء على ظهره في الجرار النحاسية أوالقرب ، وذلك في الحارات الضيقة التي لا تسير فيها الجال ، وفي المدينة بساتين وأشجار بين القصور تسقى من ماء الآبار . وفي قصر السلطان بساتين لا نظير لها ، وقد نصبت السواق لريها . وغرست الأشجار فوق الأسطح فصارت متنزهات . وحين كنت هناك أجر منزل مساحته عشرون وحين كنت هناك أجر منزل مساحته عشرون في الشهر . والمنزل الذي أقمت فيه كان أربعة في الشهر . والمنزل الذي أقمت فيه كان أربعة أدوار ، ثلاثة منها مسكونة والرابع خال ، وقد عرض على صاحبه خمسة دنانير مغربية في الشهر فرفض معتذراً بأنه يلزمه أن يقيم به أحياناً ، وأو أنه لم معتذراً بأنه يلزمه أن يقيم به أحياناً ، وأو أنه لم عضر مرثين في السنة التي أقمتها هناك .

وكانت البيوت من النظافة والبهاء يحيث تقول إنها ينيت من الجواهر التمينة لا من الجص والآجر

والحجارة . وهي بعيدة عن بعضها ، فلا تنمو أشجار بيت على سور بيت آخر ، ويستطيع كل مالك أن يعمل ما ينبغي لبيته كل وقت ، من هدم أو إصلاح ، دون أن يضايق جاره ».

ويقول في وصف حديقة عن شمس :

 ا والسلطان حديقة تسمى احديقة عن شمس ا على فرسخين من القاهرة . وهناك عن ماء عذبة سمى البستان بها . ويقال إن هذه الحديقة كانت لفرعون . وقد رأيت قرم. مناية قديمة بها أربع قطع من الحجارة الكبيرة ، كل قطعة مثل المنارة ، وطول كل منها ثلاثون ذراعاً ، وكان الماء يقطر من رؤوسها ، ولا يدرى أحد ما هي ؟ وفي الحديقة شجرة البلسان ، يقال إن آباء هذا السلطان أتوا ببذرتها من بلاد المغرب وزرعوها فى الحديقة ولا يوجد غبرها فى جميع الآفاق . . . ومع أن لهذه الشجرة حبـــــــّا إلا أنه لا ينبت حيثًا زرع ، وإذا نبت لا يخرج يشذبون غصونها بالنصل حنن تكبر ويربطون زجاجة عند موضع كل قطع فيخرج منه الدهن مثل الصمغ، وحن ينفد ما فها من دهن تجف . وبحمل البستانيون غصونها إلى المدينة وببيعونها ، ولحاؤها تخن وطعمه السنة التالية فيعملون بها كما فعلوا في السنة الغابرة » .

ويقولون عن مسجد ابن طولون

و وفى أيام الحاكم بأمر الله باع أحفاد ابن طولون مسجد جدهم بثلاثين ألف دينار مغربي ، وبعد مدة شرعوا في هدم المثذنة بحجة أنها لم تبع ـ فأرسل لهم

الحاكم قائلا: لقد بعتموني هذا المسجد فكيف تهدمونه ؟ فأجابوا .. نحن لم نبع المئذنة ، فأعطاهم خمسة آلاف دينار ثمناً لها . وكان السلطان يصلى ف هذا المسجد طوال شهر رمضان وأيام الجمع من بقية الشهور . »

ويصف بيوت مصر فيقول :

و وعصر بيوت مكونة من أربع عشرة طبقة وبيوت من سبع طبقات ، وسمعت من ثقات أن شخصاً غرس حديقة على سطح بيت من سبع طبقات وحمل إليها عجلا رباه فيها حتى كبر ، ونصب فيها ساقية كان هذا الثور يديرها ويرفع الماء إلى الحديقة من البر . وزرع على هذا السطح شجر النارنج والموز وغيرهما ، وقد أثمرت كلها ، كما زرع فيها الورد والريحان وأنواع الزهور الأخرى » .

ويقول عن جامع عمرو وسوق القناديل :

وفي وسط سسوق مصر جامع يسمى وباب الجوامع السيده عمرو بن العاص اليام إمارته على مصر من قبل عمر بن الحطاب وهذا المسجد قائم على أربعائة عمود من الرخام والجدار الذي عليه المحراب مغطى كله بألواح الرخام الأبيض التي كتب القرآن عليها بخط جميل ويحيط بالمسجد من جهاته الأربع الأسواق وعليها تفتح أبوابه ويقيم بهذا المسجد المدرسون والمقرئون وهو مكان اجتماع سكان المدينة الكبيرة الولا يقل من فيه الى أي وقت اعن خمسة آلاف من طلاب العلم والغرباء وكتاب الصكوك والعقود وغيرها وقد اشترى الحاكم بأمر الله هذا المسجد من أبناء

عمرو ، وكانوا قد ذهبوا إليه وقالوا : « نحن فقراء

معورون وقد بنى جدنا هذا المسجد فإذا أذن السلطان المدمه ونبيع أحجاره ولبناته و فاشتراه الحاكم عائة أنف دينار؛ وأشهد على ذلك كل أهل مصر، ثم أدخل عديه عمارات كثيرة وعجيبة منها ثريا فضية لها ستة غير جانباً ، كل جانب منها ذراع ، ونصف دائرتها أربعة وعشرون ذراعاً ، ويوقدون في لبالي المواسم أكثر من سبعائة قنديل ، ويقال إن وزن هذه الثريا حمسة وعشرون قنطاراً فضة ، كل قنطار مائة رطل، وكل رطل أربعة وأربعون ومائة درهم ، ويقال إنه حين تم صنعها لم يتسع لها باب من أبواب المسجد لكبرها ، فخلعوا باباً وأدخلوها منه ثم ردوا البات مكانه ، ويفرش هذا المسجد بعشر طبقات من المحسير المحميل الملون ، بعضها فوق بعض ، ويضاء كل ليلة المجديل الملون ، بعضها فوق بعض ، ويضاء كل ليلة بأكثر من مائة قنديل .

وفي هذا المسجد مجلس قاضي القضاة .

وعلى الجانب الشهالى للمسجد سوق يسمى السوق القناديل الا يعرف سوق مثله فى أى بلد ، وفيه كل ما فى العالم من طرائف . ورأيت هناك الأدوات النى تصنع من الذبل كالأوعية والأمشاط ومقابض السكاكين وغيرها . ورأيت كذلك معلمين مهرة ينحتون بلوراً غاية فى الجال، وهم محضرونه من المغرب. وقيل إنه ظهر حديثاً ، عند بحر القازم ، بلور ألطف وأكثر شفافية من بلور المغرب . ورأيت أنياب الفيل، وأكثر شفافية من بلور المغرب . ورأيت أنياب الفيل، أحضرت من زنجبار ، وكان وزن كثير منها يزيد على ماشى من " . كما أحضر جلد بقر من الحبشة ، يشبه ماشى من " . كما أحضر جلد بقر من الحبشة ، يشبه طائراً أليفاً كبراً ، به نقط بيضاء وعلى رأسه تاج مثل الطاووس . "

ويقول عن مصر:

و ويصنعون عصر الفخار من كل نوع ، وهو لطيف وشفاف محيث إذا وضعت يدك عليه من الخارج ظهرت من الداخل ، وتصنع منه الكووس والأقداح والأطباق وغير ذلك ، وهم يلونونها بحيث تشبه البوقلمون فتظهر بلون محتلف في كل جهة تكون بها . ويصنعون عصر قوارير كالزبرجد في الصفاء والنظافة ويبيعونها بالوزن ه .

V ...

ا وتجار مصر يصدقون في كل ما بيبعون ، وإذا كذب أحدهم على مشر يوضع على جمل ويعطى جرساً بيده ويطوّف به في المدينة وهو يدق الجرس وينادى قائلا : ( قد كذبت و ها أنا أعاقب وكل من يقول الكذب يعاقب ).

و و يعطى التجار فى مصر ، من بقالين و عطارين و باتعى خردوات الأوعية اللازمة لما يبيعون ، من زجاج أو خزف أو ورق ، حتى لا يحتاج المشترى أن محمل معه وعاه .

. .

ه وبلغ أمن المصريان واطمئناهم إلى حكومهم الى حكومهم الى حد أن البزازين وتجار الجواهر والصيارفة لا يغلقون أبواب دكاكيهم بل يسدلون علمها الستاثر، ولم يكن أحد بجرو على مد بده إلى شيء مها ،

ويقول عن أسيوط :

ه وينسجون بأسيوط عمائم من صورف الحراف لا مثيل لها فى العالم ، والصوف الدقيق الذى يصدر إلى بلاد العجم ، والمسمى بالصوف المصرى ، كله من الصعيد الأعلى . وقد رأيت فى أسيوط فوطة من

صوف الغنم . لم أر مثلها في لهاور أو ملتان، وكانت من الرقة بحيث تحسبها حريراً ٤ .

10 to

#### ومن وصفه للأحساء (لحسا) :

ا ولحسا مدينة فى الصحراء ينبغى اجتياز صحراء واسعة لبلوغها عن أى طريق . والبصرة أقرب البلاد الإسلامية التي بها سلطنة اليها . وبينهما خمسون ومائة فرسخ . ولم يقصد سلطان من البصرة لحسا أبدا .

ولحسا مدينة وسواد ومها قلعة . ومحيط بها أربعة أسوار قوية متعاقبة من اللمن المحكم البناء . بين كل اثنن منها ما يقرب من فرسخ . وفى المدينة عيون ماء عظيمسة تكفي كل منها لإدارة لحمس سواق : ويستهلك كل هذا الماء بها فلا نخرج منها . ووسط القلعة مدينة جميلة بها كل وسائل الحياة التي توجد فى المدن الكبيرة . وفيها أكثر من عشرين ألف محارب . وقبل إن سلطائهم كان شريفًا . وقد ردهم عن الإسلام وقال لهم إنى أعفيكم من الصلاة والصوم ودعاهم إلى أن مرجعهم لايكون إلااليه ، واسمه أبوسعيد . وحين يسألون عن مذهبهم يقولون إنا أبوسعيديون . وهم لايصلون ولا يصومون ولكنهم يقرون بمحمد ( صلى الله عليه وسلم ) وبرسالته . وقد قال لهم أبوسعيد إنى راجع البكم ( يعنى بعد الوفاة ) . وقد أوصى أبناءه قائلا : ﴿ يرعى الملك ويحافظ عليه بعدى ستة من أبنائي يحكمون الناس بالعدل والقسطاس ولا يختلفون فيا بينهم حتى أغود ۽ . ولهوالاء الحكام قصر منیف ہو دار ملکھم ، ویہ تخت بجلسون ہم الستة عليه ويصدرون أوامرهم بالاتفاق وكذلك يحكمونء ولهم ستة وزراء ، فيجلسالملوك على تخت والوزراء على تخت آخر ويتداولون في كل أمر . وَ َان لَمْم في

ذلك الوقت ثلاثون ألف عبد زنجى وحبشى يشتغلون بالزراعة وفلاحة البسانين . وهم لا يأخذون عشوراً من الرعية ، وإذا افتقر إنسان أو استدان يتعهدونه حتى يتيسر أمره ، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه يأكثر من رأس المال الذي له عنده . وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة يعطى مايكفيه من المال حتى يشترى مايلزم صناعته من عدد وآلات ويرد ما أخذ حين يشاء . وإذا تخرب بيت أو طاحون أحد الملاك ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح أمروا جاعة من عبيدهم بأن بذهبوا إليه ويصلحوا المنزل جاعة من عبيدهم بأن بذهبوا إليه ويصلحوا المنزل أو الطاحون ، ولا يطلبون من المالك شيئاً .

وهولاء السلاطين الستة يسمون السادات ويسمى وزراوهم الشائرة وليس فى مدينة لحسا مسجد جمعة ولا تقام بها صلاة أو خطبة ... وبجيب السلاطين من عديهم من الرعية برقة وتواضع ولا يشربون مطلقاً وعلى قبر أبي سعيد حصان مهياً بعناية عليه طوق ولجام عيقف بالنوية ليلا ونهاراً عيعنون بنلك أن أباسعيد يركبه حين يرجع إلى الدنيا ويقال إنه قال لأبنائه وحين أعود ولا تعرفونني اضربوا رقبي بسيفي فإذا كنت أنا حيث في الحال » وقد وضعت هذه الدلالة حتى لا يدعي أحد أنه أبوسعيد ».

وفي مشاق الرحلة يقول في سفرنامه :

وحين بلغنا البصرة كنا من العرى والفاقة كأننا عبانين . وكنا قد لبثنا ثلاثة شهور لم نحلق شعر رؤوسنا . فأردت أن أذهب إلى الحام القس الدفء، فقد كان الجو باردا ولم يكن علينا ملابس كافية . كنت ، أنا وأخى ، كلانا يلبس فرطة بالية وعلى ظهر كل منا خرقة من الصوف متدلية من الرأس، حتى

قلت لنفسى من الذي يسمح لنا الآن يدخون الحهام ؟ فبعت سائى كتبي ووضعت بعض الدراهم من تمنهما فى ورقة لأعطها للحاى عسى أن يسمح لنا بوقت أطول في الحام .. فلما قدَّمت إليه هذه الدراهم نظر إلينا شذراً وظن أنتا مجانئ وانتهرنا قائلا: انصرفوا فالآنانخرج الناسمن الحمام، ولم يأذن لنا بالدخو ل فخرجنا في خجل ومشينا مسرعان، وكان يباب الحام أطفال يلعبون فحسبونا مجانن فجروا في إثرنا ورشقونا بالحجارة وصاحوا بنا ، فلجأنا إلى زاوية وقد تملكنا العجب من أمر الدنيا ... وكان بالبصرة وزير ملك الأهواز واسمه أبو الفتح على بن أحمد ، وهو رجل أخلاق وفضل بجيد معرفة الشعر والأدب .. فلما عرف قصتنا أرسل إلى رجلا ومعه حصان لأحضر إليه ، فخجلت من سوء حالى وعربي ، ولم أر الذهاب مناسباً فكتيت إليه معتذراً .. فأرسل إلى في الحال ثلاثين ديناراً لشراء كسوة ، فاشتريت حلتين جميلتين وفي اليوم

الثالث ذهبت إليه وبقيت في ضيافته من أول شعبان إلى منتصف رمضان ...

وذهبنا يوماً إلى ذلك الحيام الذي لم يسمح لنا بلخوله من قبل ، فوقف الحياى عند دخولنا وكذلك وقف كل الحاضرين حتى دخلنا . وجاء المدلك والقيم فقاما محدمتنا . فلها فرغنا ودخلنا غرفة الملابس وقف كل من بها ولم بجلسوا حتى لبسنا ثيابنا وخرجنا. وق أثناء ذلك كان الحياى يقول لصاحب له : هذان هما الرجلان اللذان لم ندخلها الحيام يوم كذا . وكان يظن أنى لا أعرف لغته فقلت له بالعربية : حقاً ما تقول فنحن من كنا نلبس خرقة من الصوف على طهرينا . فخجل الرجل واعتذر . وكان بين هذين الحالين عشرون يوماً .

وقد ذكرت هذا القصل حتى يعرف الناس أنه لا ينبغى التذمر من أزمات الزمان واليأس من رحمة الحالق » .



# طبقات الشعراء لمحدبن ستلام أنمحي

#### ب*هتسم* الم*كتور مصرمعى مندور* مدرس بكلية الآداب – جامعة عن شمس

#### العرب والبيان الشعرى:

أما إن العرب منذ جاهليتهم يهتمون بالبيان عامة وبالشعر خاصة ، فتلك قضية لم تعد مجالاً للدفع . فلقد كانت لم من ظروف حياتهم القبلية ما خاق لم هذا الاهتمام حين وجدوا في الاعتناء بالشعر والأخبار وأنباء القبائل ما ملأ أوقات مجالس سم هي.

وكان لا بد في هـذا الجو السامري أن ترتفع اللغة والأخبار إلى مستوى الإشباع العاطفي والحيالي . ومن هنا أصبح ترائهم يرتكن إلى ركزتين : اللغة المثقفة ، وكان على كل من تعرض لقيادة المجلس أو المشاركة فيه أن يتعلمها ويلتقطها منذ يبدأ عقله في الحياة القبلية بكل مستازماتها . ثم المضمون الذي تحمله هذه اللغة وما فيه من أنباء الأجداد وأبطالههم وأيامهم ، مفاحرهم وعلاقاتهم وأحسابهم .

هذا هو الجو الذي ترعرعت فيه الثقافة البيانية العربية . وإن يكن من الضروري أن نترك مجالاً في تصورنا لهذه الحياة الأنواع من العزلة متباينة المظاهر ، كانت تنشر راياتها على حيساة القبائل والشعراء . ثم جاء الإسلام ومضت أعوام على انتصاره وبدأ الانصهار القبلي في حومة الإحساس الجديد بالمهمة الجديدة . ولقد تفاوتت قوة موجات الرياح الحاملة لهذا الاحساس إلى الأمام أو الملتوية به إلى الحلف . ومهما كان مدى التطور الروحي والاجتماعي لقدمائنا العرب ، فقد ظلوا كغيرهم من الشعوب متعلقين بآدابهم ، وذلك محكم أن هذه الفنون ترضي حاجاتهم النفسية والروحية التي احتاجوا إلى توكيدها أو نشرها .

ومنذ بداية معرفتنا بالتراث العربي القديم ونحن أمام غلبة الفن الشعرى ، وقد تضم إليه نماذج أخرى

من الخطابة أو المقطوعات المسجعة كالأمثال والحكم وسجع الكهان . وحتى تواريخهم وأيامهم كانت تطعّم لهذه الألوان من التعبير . والكثير ثما تركوه محمل لنا تعبىراً عن حالات نفسية عاشوها . وأصداء من حياتهم القبلية بكل قيمتها . وإذا كان منالحق أن الإسلام سيفرض نوعاً من الصمت والنسيان على الكثير مما قيل فيها قبل نزوله أو فى صدر حياته . فمن الحق كذلك أن انتقال جل ذلك البراث . حتى يعد قرن من الزمان ، عن طريق الرواية الشفوية ، يؤكه ـــ رغم مافيه من أخطار ـــ تعلقهم واعتزازهم بما خلفه أجدادهم ، فلم يكن فى قدرة العرب أن يروا كل ذلك إلا أن شغفت قلوبهم به ، وسواء أخذنا بالرأى الذي ينزع إلى اعتبار الأدب ـــ والفن عامة ـــ وسيلة للتخفيف عن نفس الأدبب الخالق،وعن نفس الأديب المتذوق، أم آثرنا الميل إلى اعتبار الحلق الفني تعبيراً عن تجربة يعيشها الأديب بقلبه أو بخياله ، ثم ينقلها من حيز اللاوعي المبهم إلى حيز الوعي النابض حين ينفث فيها الحياة ، فلا شك أنه في كلتا الحالتين السابقتين نستطيع أن نلمح فى جلاء وإفصاح أثر العمل الفني على النفس البشرية ، ولقد نشطت منذ زمن يعيد أيحاث عدة لإماطة اللثام عن صلة الفنان بعمله . وفي مجال الأدب ، يقف البحث أمام اللغة ، لأنها هي وسيلة التعبير وقناته . ومنذ الفجر القديمواللغة مرتبطة بالسحر حين اعتبرت القوة الأولى لإثارة قوى السحر والغيب، إذ لم يكن في استطاعة الساحر أن يقيد مسحوراً أو يدفعه إلى أى درب من دروب الحياة إلا أن قيد اسمه ( اللغوى) ونسبه وأوصافه بألفاظ

منطوقة أو مكتوبة . واتخذ هذا الطابع الغبي شكلا جديداً مع أساطير اليونان عن آخة الشعر ورباته التي تمنح الإلهام والوحى والقدرة على الانطلاق واتخذ أيضاً شكلاجديداً مع أساطير العرب في أن لكل شاعر شيطاناً يلهمه ويوحى له . وما الأسطورتان إلا تعبير عن القوى ٩ غير الإنسانية ٩ التي خيل للإنسان أنها مسيطرة على الإبداع الفني و عركة لهذه القوالب التركيبية المفارقة لمألوف الناس من البيان .

واحتفظ الشعر لنفسه بهذه القوى التي ألمناساء قوى التعبيرعما يشر النفس ، وما محرك انفعالها . قوى تحمل المعتقدات والآمال وتنثر الآلام . وكان لابد أن تبدأ مرحلة تجميع هذه الأشعار. وبدأت كتب الأخبار والسبر والمغازى تسجل بعض هذه الأشعار، ثم جاء جيل العلماء أمثال أبي عمرو بن العلاء ، وحماد الراوية والأصمعي وغيرهم . وبدأوا مرحلة هامة تعني بشعر القبائلأو ببعض المنتخبات . ونما اتجاه العنايةبالمختارات القائم على الذوق المنتقد ، باختيار بعض من أخبار الشعراء وفى هذا الاتجاه الأخمر امتزج النقد بثاريخ الأدب . وتشتبك الآراء اشتباكاً عريضاً حول مراحل تدوين التراث العربي ، ويستطيع من أراد تتبع هذا الاشتباك أن بجد عنه عرضين طيبين فى كتاب. تاريخ الأدب العربي لكارل بركليان ( وقد ترجمه الدكتور عبدالحليم النجار ) -- وكتاب مصادر الشعر الجاهلي --للدكتور ناصرالدين الأسد .

وكتاب وطبقات الشعراء ، لمحمد بن سلام هو أحد هذه النماذج المنتخبة التي مختلط فيها المنهج النقدى

بالمنهج التاريخي ، والتي تمثل مرحنة مبكرة في تاريخ أدبنا العربي .

#### محمد بن سلام:

وإذا كان لا بد فى مجثنا هذا أن نعرف بصاحب كتاب الطبقات الشعراء الله فهو أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحى ، أحد أعلام البصرة الذين ولدوا فيها عام ١٣٩ هـ وعاش كالكثيرين من رجال عصر ممتقلا بين المراكز الثقافية المختلفة حتى مات سنة ٢٣١ هـ مدى م ومن المصادر ما مجعل عام وفاته ٢٣٢ ه.

ولد أبو عبد الله محمد فى بيت علم ، فأبوه سلام ابن عبد الله ممن روى عهم عالمنا فى كتابه ، وأخوه عبد الرحمن بن سلام أحد رواة الحديث الذين روى عهم مسلم وأبو حاتم ، ووثقه ابن حبان . وكما عرف أبو عبد الله محمد العلم عن أبائه فقد خلف لأبنائه وأهله حب العلم وطلبه . فروى عنه ابن أخته أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحى وهو ممن رووا النسخة التي تملكها اليوم من كتاب طبقات الشعراء.

أما عن تنشئة أبي عبد الله محمد بن سلام الجمحى فقد طال تردده على الشيوخ فى عصره ، سمع كبار الرواة والأخباريين والتحاة واللغويين: سمع الأصمعى والمفضل الضبى ، وخلفاً الأحمر، ويونس بن حبيب، وأيا زيد الأنصارى ، وأبا عبيده معمر بن المثنى وخلاداً السدوسى والمسيب بن سعيد ، وعشرات غيرهم . وحفظ الكثير مما سمع ، وفي المقدمة الطيبة

التى كتبها الأستاذ محمود محمد شاكر للطبعة الأخيرة من كتاب طقات فحول الشعراء . جمع الأستاذ سيعين اسها من شيوخ أبي عبد الله محمد . وهذا التنوع في مصادر معرفة ابن سلام جعل منه عالماً ذا تقافة متنوعة ، أو موسوعية ، جمع الكثير من الاتجاهات التي كانت شائعة حتى الربع الأول من نقرن الثالث . وإذا كانت رواية الأخبار والعناية بالشعر قد غلبتا عليه ، فابن النديم محدثنا في كتابه الفهرست أن ابن سلام ألف كتاب الفاصل في ملح الأخبار والأشعار وكتاب بيوتات العرب ، وله كتاب غريب القرآن ، وكتاب طبقات العلماء الذي نقل منه أبو على القالى في آماليه .

وكتاب طبقات الشعراء الذي نعتبره اليوم من تراث الإنسانية. يمثل صدراً ضخا من معارفنا الأدبية والنقدية المتعلقة بقديمنا. وسها الكتاب إلى قمته بفضل عاملين واضحين: أما الأول منهما فهو ما ضمنه من آراء نقدية عرضها ابن سلام ، جامعاً فيها الكثير محا كان شائعاً حتى زمانه ، ومضيفاً إليها ما ألهمه فكره النافذ إلى حقيقة الفن الشعرى ء والذوق الأدبى الذي لا يخلو من الأصالة؛ يوالثاني يأتى من أنه سجل ودون أخياراً أدبية أصبحت من بعده ملكاً لمؤرخي الأدب والشعر. وق حقيقة اعباد أبي الفرج الأصفهاني والشعر . وق حقيقة اعباد أبي الفرج الأصفهاني منجم للأدب العربي على مؤلف ابن سلام - ما يزكي منجم للأدب العربي على مؤلف ابن سلام - ما يزكي على الثقة التي نافيا وينالها كتاب طبقات الشعراء وما ينم على الثقة التي منحت له منذ ألفه صاحبه .

# كتاب طبقات الشعراء:

كان أول من نشر الكتاب المستشرق الألماني يوسف عل J. HELL في ليدن عام ١٩١٦ . ثم أعادت مطبعة السعادة نشره في ١٩٢٠ وتعددت طبعاته ، وكلها يشوجا الكثير من الخلل والحلط حيى استطاع المحقق الأستاذ محمود شاكر أن ينشر الكتاب نشرة طيبة بوساطة دار المعارف في عام ١٩٥٢ . ومع أن هذه الطبعة قد سدت فراغات واسعة في الكتاب، واستكملت بعض أجزائه باعتادها على مخطوطة أكثر كمالاً ، وعلى ما صحت روايته عن الأصل القديم بوساطة كتب أخرى أخذت عنه ، إلا أن عدداً من المواضع ما زال في حاجة ماسة إلى التحقيق العلمي ، ولعل المستقبل يكشف لنا من المخطوطات ما يسد هذا النقص ، حتى تم معرفتنا بالصورة الأولى ــ أو القريبة منها ــ التي تركها ابن سلام لروانه . وعلى هذه الطبعة الأخبرة نعتمد في بحثنا هذا .

ومنذ ظهر هذا الكتاب مطبوعاً وهو يثير نوعاً من القلق فى نفس قارئه ودارسه على حد سواه . ومصدر القلق أن أقسام الكتاب تبدو غير مترابطة برباط منهجى . ويمكن أن نجمع أسباب هذا القلق فى النقاط الثلاث الآتية :

#### الأولى:

كتب ابن سلام فى مقدمته و ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين: فنزلناهم منازلهم، واحتججنا لكل شاعر بما وجــــدتا له من حجة .

وما قال فيه العلماء، (ص ٢١) هــــذا التحديد من ابن سلام يوحي بأن الكتاب سيبهض على أقسام للمخضرمين ، فإن تحن فتشنا نسختنا لم نعثر على هيــكل لهذا القسم الأخير ، وقد أثار هـــذا النقص المظهري الشك في نفس المستشرق « هل ا وجاء المحقق محمود شاكر يبدد هذا ألشك معتمدآ على دليلين أحدهما مادى يستند إلى نص ابن سلام يقول فيه 3 فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة متكافئين متعادلين، ( ص ٢٢ ) هذا التحديد العددى للشعراء الذين يقسمهم ابن سلام إلى طبقتين كبيرتين . الجاهليين والإسلاميين ، يلقى ظلا ثقيلا على الشك المثار سابقاً . ثم يضيف الأستـاذ محمود شاكر استنتاجاً فنياً يرجح هــــذا الاطمئنان ( ص ٢٢ ) من مقدمة المحقق ۽ ابن سلام لم يكن بعد المحضرمين طبقة قائمة بنفسها ، بل نزَّل المخضرمين منازلهم من طبقات الجاهلية وطبقات أهل الإسلام ، وألف من تشابه شعره مُهُم إلى نظراته . أَنْنَ أَجِلُ ذَلَكُ وَضَعَ الْمُصْرِمِينَ حَيْثُ رأى من طبقة شعرهم عنده . إما في طبقتهم من أهل الجاهلية ، وإما في طبقتهم من أهل الإسمادم . غير تناظر إلى ترتيب تاريخ مولدهم أو تاريخ وفائهم أو إلى تقدم متقدم وتأخر متـــأخر» , وهذايعني أن ابن سلام يضم الشاعر المخضرم إلى نظيره الذي يرى تقارباً بين روحي شعرهما . وبالمثل يفعـــل إن رأى الشاعر أقرب إلى روح أهل الأسلام ، ويعبر الأستاذ

النقطة الثانية:

إن التوزيع الكمى للتراجم والأخبار بين الطبقات يتعرض لتفاوت شنيع . فييها نجد مثلا بعض الطبقات تغطى عشرات الصفحات (كالأولى من الجاهلين أو الإسلاميين) نجد طبقات أخرى لاتكادتغطى إلاصفحة وجزءا من الثانية (كالطبقة السابقة من الجاهليين) بل ومن فحول هذه الطبقة من لا نكاد نجد عنه شيئاً ، اللهم إلا أن يكون مجرد اسم قصير كالشاعر أوسين معزاء ، أحد شعراء الطبقة الثالثة من الإسلاميين ولسنا نستطيع تقديم أى تبرير لحذا الخلل الواضع إلا أن يكون ابن سلام لم يكن قد استكمل هذه التراجم. ولم يحاول أحد من رواته — في النسخ التي وصلتنا — استكمال مافات المؤلف ؛ وقد يبدو ذلك الفرض بعيداً وهذا البعد نفسه يفرض فرضاً آخر ؛ هو سقوط وضياع أجزاء من الكتاب الذي وصلنا (حتى اليوم).

#### النقطة الثالثة:

اثنا نلقى بين الطبقتين الكبيرتين: أهل الجاهليسة وأهل الإسلام ، ثلاث طبقات لها خابعها الحاص ، فطبقة أصحاب المراثى وهى مرتبطة بفن شعرى معين هو شعر الرثاء. ولم يقدم له المؤلف ولم يشر إلى أنه سيفرد لهذا الفن طبقة . ووجودها يشر عدة أسئلة : لم فضل الرثاء ؟ وأين الأغراض الشعرية الأخرى ؟ ثم طبقة شعراء القرى العربية : المدينة وشعراؤها خسة ، وشعراء مكة وهم تسعة ، وشعراء الطائف وهم خسة ، وشعراء البحرين وهم ثلاثة . ونفسهذا المهج

شاكر عن هذه الفكرة بقول جامع و هذا دليل على حسن بصر ابن سلام بالنقد , وجودة معرفته بالشعر ، ودليل على أنه نهج لكتابه نهجاً بحتاج إلى دراسة دقيقة متقنة يرجع فيها إلى طريقته التي سلكها في وضع كل أربعة في طبقة ، وزعمه أنهم متكافئون معتدلون ، وهـذا أمر يتطلب إفاضة ليس هـذا مكانها ،

هاتان الفكرتان يقدمهما المحقق ، ويستند إليهما في نفى فكرة إفراد ابن سلام طبقة خاصة للمخضر مين وتؤيد هاتين الفكرتين حقيقة أن المؤلف يذكر كثيراً من الشعراء الذين نعدهم مخضر مين بين صفوف طبقتيه الكبيرتين . فيذكر مثلا في شعراء الطبقة الثانية الجاهلية كعب بن زهير . وهو الذي أسلم أمام رسول الله وقال قصيدته الكبيرة :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

متسيم إثرها لم يفد مكبول وفي الطبقة الثالثة يذكر النابغة الجعدى الذي عاش طويلا في الجاهلية والإسلام، بل ويذكر أنه كان علوى الرأى ، ويذكر معه الشاعر الشياخ الذي رثى عمر ابن الحطاب ونفس هذا التوزيع نراه مع طبقات الإسلاميين. ففي الثالثة الإسلامية يذكر كعب بن جميل الشاعر القديم في أول الإسلام، ويذكر سميم بن نوفل الشهور الأمر في الجاهلية والإسلام.

الذى يضم الشعراء تحت طبقة واحدة بخالف ماعهدناه فى بقية القسمين الكبيرين . يخالفها فى عدم اعتاده على الزمان كسبب للتقسيم ، وأجل مكانه عنصر المكان فى القرى المختلفة وبخالفها فى العدد الذى الزم به لكل طبقة فى جزئى كتابه الكبيرين ،

هذه نقاط ثلاث تثير النفس حول كمال الكتاب الذى وصلنا ، وإذا كانت الافتر أضات حول النقطتين الأوليين قد تفرشان الأرض بشى ءمن عشب الاسترخاء، فما زالت النقطة الثالثة متأرجحة بين احبالين : أن يكون أبن سلام قد أضافهما بعد أن رسم مهج كتابه أو أن تكون أيدى بعض النساخ قد أرادت استكمال ماوهمت أنه فات المؤلف ، وفي كلتا الحالتين لا تملك حتى يومنا هذا حرة يرجع أحد الاحبالين .

## تسمية الكتاب:

تجمع المصادر القديمة على أن ابن سلام اختار لكتابه اسم طبقات الشعراء وقد ذكر أقدم اكتالوج الحلكه المكتبة العربية القديمة ، ونعنى به الفهرست لابن النديم الوراق ، أن ابن سلام ألف كتاباً في طبقات الشعراء الجاهلين وكتاباً في طبقات الشعراء الإسلاميين ، وإن كان من اليسير تصور أن ( كتاباً ، كانت تطلق على رؤوس الأبواب، وفي ذلك ما ينفى

خوف بعض النقاد والأدباء المعاصرين من أن يكون ابن النديم مشيراً إلى كتابين منايزين منفصلين . ومجرد النظر مثلا في صحيح البخاري الذي يستخدم لفظه إ كتاب ، بدلا من « باب » يؤكد هذا التفسير . وهذا أيضاً ما يقول به محقق كتاب ابن سلام . وحين أخذ القدماء من كتابنا ما أخذوا ، ذكروه باسم « طبقات الشعراء) كذلك فعل الأصفهاني والسيوطي وغيرهما. ثم لما أراد الأستاذ محمود شاكر نشر الكتاب وجد في جملة ابن سلام التي قالها في مقدمته وفاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً .. وووجد في يعض المواضع عند أبي الفرج الأصفهاني مثل قوله وذكره ابن سلام نى الطبقة الخامسة من فحول الشعراء ما رجح عنده اختيار تسمية ( طبقات فحول الشعراء ۽ ولست أظن أن عوامل البرجيح هذه تكفي مطلقاً للأخذ سهذا الرأى . فلفظة فحول المذكورة فى السياقين السابقين لا تحمل أية دلالة إلا أن تكون صفة توضح نوع الاختيار أو الثناء على من اختارهم الجمحي ﴿ وَلَعَلْنَا نَسْتَطَيِّعُ أَنْ نُزِيدً عَلَى ذَلِكُ أَنْ مَنْ بين الشعراء الذين يذكرهم صاحبنا شعراء لا يصلون إلى مستوى الدرجة الثالثة التي كان الجاحظ يسمى الفرد منها شويعراً أو شعروراً . ولعلى كنت أوثر للأستاذ المحقق ألا يميز طبعته بهذا الشعار الجديد ومحتفظ بالتسمية القديمة وطبقات الشعراء) .

#### مقدمة الكتاب:

فى مكتبتنا النقدية القديمة كتابان فرضا نفوذهما بفضل المقدمتين اللتين سجل فيهما أصحابهما قضاياهم الأدبية والنقدية بالنسبة لوجهني نظرهما في الشعر القديم . الأقدم منهما هي مقدمة الجمحي لكتابه طبقات الشعراء ، والثانية هي ما كتبه معاصره محمد بن مسلم بن قتيبة في كتابه ، الشعر والشعراء ، ومع تعاصر الرجلين فها يأخذان بوجهتي نظر مختلفتين ولا يعنينا الوقوف كثيراً أمام المقدمة الهانية .

أما ابن سلام فيحدد في مقدمة كتابه هدفه من عله : إنه أراد ذكر العرب وأشعارها ، والمشهورين من شعرائها وفرسانها وأيامها . وذلك ما كانت تتجه إليه عنايات الأخباريين من الأدباء . ثم أنه أراد كذلك أن ينتقى من الشعر الكثير الشائع على الألسنة ما فيه خير ، والحبر الذي يغمض تعبير ابن سلام عنه نستطيع أن نواه فيا تحققت له قيمتان ، كلتاهما ارتفعته القيم البلاغية في أدبنا القدم ؛

ان يكون فى عربيته حجة ، وهذا بعنى أن
 يكون فى صياغته البيانية ما يحتج به النحويون ويجدون
 فيه شواهد للقواعد أو لتفسير القرآن الكريم .

٧ - أن يجد فيه القارىء أدباً يستفاد ، فيه معان تستخرج ، وأمثال تضرب. ثم يجد فيه ما يشبع رغبته الفنية من مديح رائع ، أو هجاء مقذع أو تحد معجب أو نسيب مستطرف .

ووجد ابن سلام أمامه مجموعات كثيرة من الأشعار والأخبار وكان لا بدأن نحتار من بين هذه المواد ما يتفق مع نظرته إلى الثراث الأدبى وإلى الفن الشعرى . ولذلك يحسد ابن سلام اختياره بقوله وفاقتصرنا من ذلك على ما لا مجهله عالم ، ولا يستغنى

عن عمله ناظر في أمر العرب و. وفي هذه الفقرة يلتزم ابن سلام بأن يقصر اختياره على الشائع بين الناس والضرورى للمهتمين بأخبار العرب وهو يعلم أن في الشعر الشائع المسموع مفتعلا كثيراً ولذلك فانه يقصر مصادره على العلماء الذين ثقفوا العلم، وأصبحوا أهل العلم والرواية الصحيحة. وهو ينتصر لحولاء المتخصصين ، ويرى أن تكون آراؤهم أولى بالقبول المتخصصين ، ويرى أن تكون آراؤهم أولى بالقبول المتخصصين ، ويرى أن تكون آراؤهم أولى بالقبول المتخصصين ، ويرى أن تكون الراؤهم أولى بالقبول المتخصصين ، ويرى أن تكون الراؤهم أولى بالقبول المتخواف الله المناس من كتاب إلى كتاب أو جما ترويه الصحف والصحفيون ، وهذا الموقف الذي يلتزم به ابن سلام يدفعنا إلى استعراض موقفه من مصادره .

#### ابن سلام والمصادر:

الرواة : كانت رواية الشعر هي الوسيلة العامةلنقل الشعر من جيل إلى جيل حتى جاء عصر التدوين وكان طبيعيا أن تتفاوت حدود أمانة الرواة فها يتقلون .وقد تختلف أسباب تدخلهم في النص كما سترى فها بعد ، وأصبح الرواة طبقات وفق حدود الثقة والمعرفة التي عتاز بهاكل منهم . وجاء ابن سلام فحدد طبقة من بينهم عنحها ثقته وهم الرواة العلماء والنص التاليوضح هذا الاهمام الذي عناه الجمحى ، قال ابن سلام : و فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها ومآثرها استقلت بعض العشائر شعر شعرائهم ،وهاذهب من ذكر وقائعهم ، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا عن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار التي قيلت ، وليس بشكل على أهل العلم زيادة في الأشعار التي قيلت ، وليس بشكل على أهل العلم زيادة

الرواة ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ... (ص ٣٩ ــ ، ٤ )وواضح في حديث ابن سلام تفرقته الجوهرية بين الرواة الذين لم يلبّز موا الأمانة في أشعارهم. والعلماء من الرواة . وهم الذين اصطفاهم وأعتبرهم والمرواة المصححين » .

تتوالى لفتاته المطمئنة إلى هذا النفر من الرواة ، فهو يسخر من الذين يقبلون الشعر الذى تداوله الأقوام ولم يعرضوه على العلماء (ص٣). وهو يقول إن الشعر يعرفه أهل العلم به ، بل انه ليس لأحد اذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه. وهذه الطبقة من العلماء التي عناها ابن إسلام هي فئة أبي عمرو ابن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي والمفضل الضبي : « وكان أبو هبيدة والأصمعي من أهل العلم وأعلم من وردهلينا من غير أهل البصرة : المفضل بن محمد الضبي (ص٢١).

وموقف ابن سلام من خلف الأحمر عمل نموذجاً من انجاهه نحو هذا النفر من العلماء . يصفه صاحبنا يقوله ؛ و أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر، وأصدقهم لساناً ، كنا لانبالى إذا أخذنا عنه خبراً وأنشدنا شعرا ، أن لانسمعه من صاحبه (ص ) وهذا لاشك يعرض لنا مدى الثقة التي كان عنحها ابن سلام خلفا الأحمر فقد كان يرجع إليه ليصحح له ما اختلط من الروايات الشعرية (مثال ص ١٠١) ولا يتردد أن يذكر ما غطئ فيه خلف الحليل بن أحمد . وخلف يتال ثقة ابن سلام بفضل عاملين يعرضهما : الأول مهما تثبت خلف مما يروى وصدقه وأمانته . والثانى القدرة التي علكها والتي بناها

بتخصصه ومذاومة دراسته ، فعنه يروى مؤلفنا ابن سلام – أن قائلا قال لحلف و إذا سمعت أنا بالشعر استحسه فما أبالى ما قلت فيه أنت وأصحابك قال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسته فقال لك الصراف إنه ردىء هل ينفعك استحسانك له ؟ وما أروع تلك المقارنة التي عقدها خلف ، إنهذا الإحساس النقدى الدقيق الذي نلمسه عند خلف هو الذي نلمسه أيضاً في الحبر التالى . يقول ابن سلام و شهدت خلفا فقيل له : من أشعر الناس ؟ فقال : ماينتهى هذا إلى واحد يجتمع عليه كما لا يجتمع على أشحج الناس وأجمل الناس » إن خلفا يخرج محكمه وأخطب الناس وأجمل الناس » إن خلفا يخرج محكمه النقسدي هذا ، عن مألوف الكثير من الذين كانوا التهدي هذا ، عن مألوف الكثير من الذين كانوا

وإذا كان ابن سلام محدد موقفه واضحاً من هذه الطبقة من الرواة العلاء فإنه محدد أيضاً صورة لما كان شائعاً من صنيع الضعفاء من الرواة: ١ – محمد بن إسحاق بن يسار، فبالرغم من أن ابن سلام يراه من علاء الناس بالسبر إلا أنه ممن أفسد الشعر وهجته وحمل كل غثاء منه . وكان تخصصه في رواية السبر والأخبار مما سبل له وضع الأشعار المنتحلة والموضوعة وسط أخباره فإذا سئل عن ذلك قال الاعلم في بالشعر أوتى به فأحمله ولكن ما كان ذلك ليعفيه من المسئولية فلم يكن ولكن ما كان ذلك ليعفيه من المسئولية فلم يكن ذلك عدراً (ص ٩) وحكم ابن سلام على محمد بن إسحاق لا ينطلق دون تطبيق ع فإن ابن إسحاق الا يقولوا شعراً كتب في السر أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً

قط ، وأشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود ، ويطعن ابن سلام فيا نسب إلى هؤلاء من أشعار لا تخفظ من الشعر إلا بأنها كلام مؤلف معقود بقواف . ثم يترك هذا الطعن الشكلي فيتساءل : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف السنين ؟ والله تبارك وتعالى يقول : ، وإنه أهلك عاداً الأولى ، وثمود فما أبقى ، ويستمر ابن سلام ليثبت أن الفروق الكثيرة التي مضت على هلاك عاد وثمود ما كانت لتسمح ببقاء شئ تصح نسبته اليم ، ويبلغ شكه مبلغه في قوله معلقاً على ما ينسبه ابن إسحاق ـ للشاعر أبي شعبان بن الحارث و السنا نعد ما يروى ابن إسحاق له ، ولا لغيره شعراً . اولأن لا يكون لهم شعر أحسن من أن يكون ذاك فم » (ص ٢٠٩) ،

هذا موقف ابن سلام من أحد كتاب السير والأخبار ؛ وهو موقف مرتبط أيضاً بانجاهه العام نحو الشك في قدرة همذا النوع من الرجال على تمحيص الأشعار ، وذلك بحكم طبيعة ارتباط رواة السير بالطابع القصصي الملائم للمسامرة والمنادمة ولذلك يعلق ابن سلام على أبيات تنسب للشاعر لبيد بقوله 1 ولا اختلاف في أن هذا مصنوع تكثر به الأحاديث ويستعان به على السهر عند الملوك والملوك لا تستقصي » (ص ٥٠) .

۲ راو ثان لا بد من الوقوف أمام حكم ابن
 سلام عليه ، ونعنى به حماداً الراوية فع اعتراف ابن
 سلام بأن حاداً كان أول من جمع أشعار العرب

وساق أحاديثها إلا أنه يضيف ﴿ وَكَانَ غَيْرُ مُوثُوقَ بِهُ : كان ينحل شعر الرجل غبره. وينحله غبر شعره ويزيد في الأشعار ۽ (ص ٤١) ويروي بعد ذلك ها سمعه من يونس بن حبيب «العجب لمن بأخذ عن حاد ، کان یکذب ویلحن ویکسر ، (ص ٤١) وسواء صع شيء من هذه التهم ضد حياد . أم أنها نبعت عن عصبية ابن سلام لرجال البصرة ، فالذي تسلمه لناالقضية أن مؤلف طبقات الشعراء عرف منذ ذلك الوقت البعيد كيف يتردد أمام بعض المصادر ويوثر أخرى بثقته . وليس هناك من شك في أن هذه الحطوة التى يسجلها ابن سلام تعتبر أهم خطوة عرفها نقدنا الأدبى القديم بعد تلك المرحلة المائجة من الروايات الشفوية التي اختلطت فها الأشعار وارتبكت النصوص فها أرسى صاحبنا الحجر الصلب لنقد النص ونسبته ، وتمييز الحقيقة حول قائله . ولعل هذه المشكلة التي لمسناها كانت المحرك الأساسي الذي هز إحساسه النقدي نحو مشكلة نحل الشعر ووضعه .

# قضية نحل الشعر :

تذهب الدراسة الحديثة إلى أنالعناية بالنقد الأدبى كانت أسبق من العناية بتاريخ الأدب ، مثال ذلك أن يبدأ الاهتمام أولا بقصيدة أو بقصائد تنشأ للغزل ، ويتجه الاهتمام بها وجهة نقدية للتفتيش عما في القصيدة من معان ومظاهر جال أو نقيض ذلك .ثم تأتى بعد هذه المرحلة مرحلة دراسة فن الغزل، كتيار أدني في تاريخ الأدب ، وإذا كانت هذه النظرية تصدق حين نتجه الأدب ، وإذا كانت هذه النظرية تصدق حين نتجه

بأفكارنا إلى ما نسميه بالنقد المهجى أو تاريخ الأدب المنهجى ــ أى القائم على أسس علمية تستقرئ النفصيلات ــ فلا نستطيع في الوقت نفسه أن نحدث هذا الفصل بين تاريخ الأدب ونقده في بداية عصور تدوين التراثين النقدى والتاريخي , وتتضح هذه الحقيقة كاملة في كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام. فن خلال نظرته إلى تاريخ الأدب استطاع أن ينفذ إلى موقفه في النقد الأدبي الحاص بصحة النصوص .

نظر ابن سلام فوجد أنه لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل فى حادثة ؟ ثم قصدت القصائد وطول الشعر بعد تلك المرحلة ويقول المؤلف كان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع المهلهل بن ربيعة التغلبي فى قتل أخيه كليب وائل (ص ٣٣) :

ويتتبع صاحبنا تنقل بيثات الشعر فيرى أنه كان في الجاهلية في ربيعة ومنهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر والمرقشان وسعد بن مالك .. و .. و ثم تحول الشعر في قيس ومنهم النابغة الديباني وليبد والنابغة الجعدى ... و ... (ص ٣٤).

وتجمعت حصيلة كبيرة من الشعر عند العرب وصار الشعر ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون ( ص ٢٧ ) بل وصار الشعر لما فيه من حقائق تاريخ العرب علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه (ص٢٧) ثم يجيء الإسلام فتحدث الهزة الكبرى في حياة العرب الجاهلين وحدثت أحداث جديدة في حياة الشعر فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا

بالجهاد وغزو الفرس والروم ؛ ولهت عن الشعر وروايته ، وانتهت مرحلة نشر الإسلام ، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالانتصار راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتال ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عليم منه كثير » (۲۲) .

ونتيجة لهذا الوضع المستند إلى الرواية الشفوية فتحت ثغرة فى هذا التراث الذى بدأوا يراجعونه الحلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم ، (٣٩ – ٤٠) .

وجاء الرواة وبحكم عملهم القائم على المناقشة والرغبة في التمييز زادوا في الأشعار التي قيلت (٤٠).

إن هذا العرض الحاطف يكفى لننفذ مع ابن سلام إلى حقيقة المشكلة التى أقلقت حياة نصوصنا القديمة وهى مشكلة نحل الشعر ووضعه ، وقد رأينا فيما سبق كيف أن تاريخ الأدب يمتزج بنقد النصوص ونستطيع أن نوجز عوامل شكه فيما يلى :

إن الأواثل لم يتركوا إلا أبياتا محدودة ، ثم أراد الأحفاد من القبائل والعشائر زيادة ما ورثوه ، وساعدهم رواة على ذلك .

وأراد هولاء الرواة أيضاً أشياء أخرى . إرضاء الملوك عند السمر والسهر فوضعوا لهم الأشعار وأراهوا الكسب بما يعرضون من أشعار ومن أوضيح أمثلة ذلك ما يرويه ابن سلام عن ابن داود بن متمم بن نويره الذي قدم البصرة في بعض مايقدم له البدوى في الجلب والميرة . فأناه أبوعبيدة وابن نوح العطار دى فسألاه عن شعر جده متمم له وقاما له بحاجته وكفياه ما أراد كسبه فلما نقد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويضعها لهما وإذا كلام دون كلام متمم وإذا هو بحدى على كلامه . فيذكر المواضع التي ذكرها مثمم والوقائع التي شهدها . فلما توالى ذلك عاما أنه يفتعله والوقائع التي شهدها . فلما توالى ذلك عاما أنه يفتعله

ومع الرواة يأتى رجال السير والأخبار الذين لعبوا دورهم وكان فى تشاغل العرب بالجهاد ... فى رأى ابن سلام ... ما ساعد على ذلك الوضع الجديد ، وخاصة أنهم حين عادوا لماضيم لم يجدوا كتاباً ولا دواوين تحتفظ لم بنصوصهم بعيدة من تدخل الأهواء وبعيدة عن الضياع ﴿ ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقى بأيدى الرواة المصححين لطرقة وعبيد بن الأبرص اللذين صح لحما قصائله بقدر عشر .... وترى أن غيرها قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذى نالها من ذلك أكثر . وكانا أقدم الفحول . فلها قل كلامهما حمل عليهما حمل كثير » (٢٢) .

هذا هو الجو الذي وجد فيه ابن سلام الكثير من النصوص التي كانت شائعة في عصره وكان عليه أن يصطنع منهجاً يشك به فيا تداولته الألسنة فوضع لنا أقدم دراسة منهجية حول صحة نسبة النصوص في شعرنا العربي القديم وهي من الأسس التي نهضت عليها دراسة الدكتور طه حسن في الأدب الجاهلي.

## الصورة النقدية :

إن مهمة ابن سلام في تصنيف الشعراء إلى طبقات تكشف عن أن المولف كان يتخذ لنفسه مةاييس نقدية حدد في ضوئها الطبقة التي يضع فيها الشاعر . كانت أحكام الناس المنتشرة مما دخل في اعتباره . ثم كانت كثرة الأغراض الشعرية التي أنشد فيها الشاعر ثم كانت كثرة القصائد الطبية التي تروى عن الشاعر وإلى جوار هذه العوامل كان أيضاً عنصر الزمان والمكان . فقد قسمهم إلى جاهلين وإسلامين ثم والمكان . فقد قسمهم إلى جاهلين وإسلامين ثم الفن الشعرى الذي في ضوئه كتب طبقة أصحاب المراثي .

ومع هذه المقاييس النقدية نستطيع أن نجد \_ إلى جانب ثاريخ الأدب \_ صورة لما كانت عليـــه الاتجاهات النقدية حتى أوائل القرن الثالث للهجرة.

## الاتجاء الأول:

وهو أقدمها زمانياً وكان يكتفى في أحكامه النقدية بتقرير أفكار عامة دون تعليل أو تبرير كقولهم إن أشعر الجاهلين المرقش وأشعر أهل الإسلام كثير (ص ٤٤) أو مثل موقف عمر بن الحطاب الذي يقدم فيه النابغة الذبياني على سائر الشعراء لأنه قال: فلست عستبق أخاً لا تلمة

على شعث ، أى الرجال المهذب ؟

وأمثلة هذه الأحكام الّي لا تخضع لمحاولات تىررها منتشرة فى طيات الكتاب وهي تمثل دون شك

المرحلة الفطرية التي كان الانفعال بطاقة البيت أو الشاعر هو الباعث الأساسي على إصدار الحكم .

## الإتجاء الثاني :

وفيه بدأت بوادر تمليل الحكم النقدى ورده إلى أسباب ترتبط بالنص أو بالشاعو فالذين قدموا امرأ القيس فعلوا ذلك لأنه صبق العرب إلى أشياء ابتدعها استحساها العرب واتبعته فيها الشعراء منها: استيقاف صحبه والبكاء فى الديار ، ورقة النسيب ، وقرب المأخذ ، وشبه النساء بالظباء والبيض وشبه الخيل بالعقبان والعصى وقيد الأوابد وأجاد فى التشبيه وفصل بين النسيب وبين المعنى (ص٤٠) وكل فقرة من النص السابق توضح فكرة نقدية منها ما يتصل بنظام القصيدة حين ابتدأها أمرو القيس بالوقوف على الأطلال وحين ميز بين أجزائها ومنها ما يتصل بطابعه الشعرى الذي هو قريب المأخذ وتملكه القدرة على خلى التشبيهات الني لم يسبقه إليه سابق .

وفى خبر آخر يروى أن غر بن الخطاب كان يقدم الشاعر زهيراً ولأنه كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه (ص ٥٧) والناقد هنا يتجه إلى نقد بناء شعر زهير، إذ أنه لا يفضل – كغيره – الألفاظ الحوشية ثم يقف أيضاً أمام مضمونه ، فهو صادق لا يمدح الرجل إلا بما فيه .

#### الإنجاء الثالث:

وكان يذهب فيه فريق من النقاد الأدباء إلى معالجة صياغة القصيدة وما فيها من أخطاء أو سرقات.

فالنابغة كان يقوى في شعره ، ويتحسف كذلك ابن مسلام عن عيوب الشعر الأربعة : الزحاف والسناد والإبطاء والإقواء (ص ٥٥) وما بعدها ويخرج من هذا الاتجاه إلى محاولات تعميم الأحكام : فالاقواء في شعر الأعراب كثير وهو فيمن دون الفحول من الشعراء أكثر (٩٥) كما أن أخطاء استعال الألفاظ أو التراكيب منثورة في الكتاب (أمثلة ص ٢٢ ، ٢٦ ، ٤٦٤).

#### الاتجاه الرابع :

وفيه نلمس بوضوح بداية النقد المهجى والنقد الفني ؛ فالشاعز عدى بن زيد كان يسكن الحبرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقه ، فحمل عليه شيُّ كثير ، وتخليصه شديد ( ص ١١٧ ) إذن نحن أمام محاولة تستهدف الكشف عن أثر البيئة في الشعر . وكما أثرت البيئة المدنية أثرت العلاقات القبلية أو الاجتماعية : قال ابن سلام « وبالطائف شعر ليس بالكثير ء وإنما كان يكثر الشعر بالحروب التي تكون بن الأحياء ، تحو خرب الأوس والخزرج أو قوم يغيرون ويغار عليهم . والذي قلَّل شعر قويش أنه لم يكن بينهم ثائرة ولم محاربوا وذلك الذي قلل شعر عمان . وأهل الطائف في طرف مكان بعيد ( ص٧١٧) مْ يَقُولُ أَيْضًا ﴿ وَأَشْعَارُ قُرِيشَ فَهَا لَمِنْ ﴾ فتشكل يعض الأشكال (ص٤٠٤) . هذه أمثلة من بين أخري\_ تفصح عن يذور صالحة تنمو فها الدراسات المهجية وقد يكون منها ما محتمل الرد ولكنها دون شك تمثل خجراً أبيض.

وأن يفرد ابن سلام طبقة لأصحاب المراثى ، هلا تمثل هذه الحقيقة اتجاهاً إلى دراسة الفنونالشعرية المختلفة..؟ هذه اتجاهات أربعة أعتقد أن ابن سلام قد صب فيها ما كان شائعاً فى عصره وإن تفاوتت أهميتها بالنسبة له أو لمن بعده . وبقى إلى جوارها أمثلة عديدة من الأحكام النقدية التى يمثل بعضها ذوق صاحبنا ويمثل البعض الآخر ذوق عصره وعلائه ؛ وكلها تردنا إلى ما قلنا عن أهمية منهج ابن سلام الذى يخلط فيه بين تاريخ الأدب وتاريخ النقد ، والنقد التطبيقي .

لقد استطاع ابن سلام أن مجتفظ بطابع اللوق العربي في تناول النصوص، ولم يخضعها لما كان شائعاً من المعارف اليونانية ومعاييرها الفنية والنقدية . ومن هنا تزداد أهمية الكتاب لأنه عمل الذوق الأدبى عند العرب وما فيه من عناية بالنصوص وتذوقها ، لقد كان ابن سلام يومن بأن للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم (ص ٢) وكان يومن بأن كثرة المدارسة لتعدى على العلم (ص ٨) ومن هاتين القيمتين : المنابرة والثقافة ثم طول المارسة والدراية تتحدد خير الطرق لموقة الشعر ونقده .

# نماذج من كتاب طبقات فحول الشعراء

## (١) من المقدمة

(لم ألتزم في هذا الاختيار بتسلسل الصفحات كما طبع الكتاب ، وتدفعني لذلك محاولة تنسيق بعض الموضوعات ، والعناوين الموضحة من اقتراحي ) .

#### هدف المؤلف ومنهجه :

ذكرنا العرب وأشعارها ، والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرافها وأيامها ، إذكان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب ، وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها ، فاقتصرنا من ذلك على ما لا يجهله عالم ، ولا يستغنى عن علمه ناظر فى أمر العرب ، فبدأنا بالشعر (ص ٥٠) .

ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام ،

والمخضرمين فنزلناهم منازلهم ، واحتجنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة ، وما قال فيه العلماء .

وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من أهل العلم بالشعر ، والنقاد في كلام العرب ، والعلم بالعربية ، إذا اختلف الرواة ، فقالوا بآرائهم، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يُقنع الناس مع ذلك إلا الرواية عن تقدم .

فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه ، فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة ، متكافئين معتدلين (ص ٢١ – ٢٧).

ثم إناً اقتصرنا ــ بعد الفحص والنظر والرواية عمن مضى من أهل العلم ـــ إلى رهط أربعة ، على أنهم

أشعر العرب طبقة ، ثم اختلفوا فهم بعد . وسنسوق في اختلافهم واتفاقهم ، ونسمى الأربعة . ونذكر الحبجة لكل واحد منهم ، وليس تبدئتنا واحداً في الكتاب يحكم له ، ولا بد من مبتدأ ، ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الجديث والمعنى (ص:

#### العرب والشعر:

وکان الشعر فی الجاهلیة دیوان علمهم ومنتهی حکمهم ، به یآخذون ، وإلیه یصیرون .

قال ابن سلام : قال ابن عون ، عن ابن سيرين ، قال : قال عمر بن الحطاب كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه. فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولحت عن الشعر وروايته , فلما كثر الإسلام ، وجاءت الفتوح ، واطمأنت العرب بالأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولاكتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك ، و ذهب عليم منه كثير ، وقد كان عند النعان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول ، وما مدح هو وأهل بيته به ، فصار ذلك إلى بني مروان أوصار منه .

قال يونس بن حبيب : قال أبوعمروبن العلاء : ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعركتير .

ونما يدل. على ذهاب الشعر وسقوطه ، قلة مابقى بأيدى الرواة المصححين لطرفة وعبيد ، اللذين صح

لها قصائد بقدر عشر. وإن لم يكن لها غيرهن ما فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة ، وإن كان ما يروى من الغناء لها ، فليسا يستحقان مكانهما على أفواه الرواة . ونرى أن غير هما قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذى نالها من ذلك أكثر وكانا أقدم الفحول ، فلعل ذلك لذاك . فما قل كلامهما ، حمل عليهما حمل كثير .

( ص ۲۲–۲۶ )

## أولية الشعر :

ولم يكن لاوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة ، وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب بن عبد مناف ، وذلك يدل على اسقاط شعر عاد وتمود وحمير وتبع ، (ص٢٤)

وكان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع ، المهلهل بن ربيعه التغلبي فى قتل أخيه كليب واثل ، قتلته بنوشيبان ، وكان اسم المهلهل عديا ، وإنما سمى مهلهلا لهلهلة شعره كهلهلة الثوب ، وهو اضطرابه واختلافه ...

وزعمت العرب أنه كان يدعى فى شعره ويتكثر فى قوله بأكثر من فعله .

وكان شعر الجاهلية في ربيعة : أولم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر الكندى ، والمرقشان — والأكبر منهما هم الأصغر، والأصغر عم طرفه بن العبد ، واسم الأكبر عوف بن سعد ، واسم الأصغر عمرو بن حرمله ، وقيل ربيعه بن سفيان ، وسعدبن مالك ، وطرفة بن العبد ، وعمرو بن قميثة ، والحارث مالك ، وطرفة بن العبد ، وعمرو بن قميثة ، والحارث

ابن حلزه ، والمتلمس سوهو خال طرقه ــ والأعشى والمسيب بن علس .

ثم تحول الشعر فى قيس ، فمنهم : النابغة الديبانى – وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبدالله بن غطفان ، وابنه كعبا ، ولبيد ، والنابغة الجعدى ، والحطيئة ، والشماخ وأخوه مزرد ، وخداش بن زهير ثم آل ذلك إلى تمم فلم يزل فيهم إلى اليوم .

وكان امرو القيس بن حجر بعد مهلهل ، ومهلهل خاله ، وطرقه وعبيد وعمرو بن قميئة والمتلمس في عصر واحد .

فكان من الشعراء من يتأله في جاهليته ويتعفف في شعره ، ولا يستهر بالفواحش ، ولا ينهكم في الهجاء ، ومنهم من كان يتعهر ولا يبقى على نفسه ولا يتستر ، منهم امرؤ القس ، ...

( ص ۳۳ – ۳۵ )

#### ضياع الشعر

قال ابن سلام ؛ فلل راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها وما ثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم ، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم ، وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم ، ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار التي قيلت . وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ، وإنماغفل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية ، من ولد الشعراء

أو الرجل ليس من ولدهم ، فيشكل ذلك يعض الإشكال .

وفى الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا نحير فيه ، ولا حجة فى عربيته ، ولا أدب يستفدد ، ولا مغيى يستخرج ، ولا مثل يضرب . ولا مديح رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ولا نسيب مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية ، ولم يعرضوه على العلماء . وليس لأحد – إذ أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة وليس لأحد – إذ أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شي منه – أن يقبل من صحيفة ولا يروى عن صحفى ؛

وقد اختلف العلماء فى بعض الشعر ، كما اختلفت فى بعض الأشياء ، أما ما اتفقوا عليه ، فليسالأحد أن يخرج منه ,

وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم ، كسائر أصناف العلم والصناعات : منها ما تثقفه العين ، ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد ، ومنها ما يثقفه اللسان .

(7 .. 00)

# ثقافة النقاد وعلمهم

قال محمد : قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف. ابن حيان أبي محرز ، وكان خلاد حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله : ... بأي شئ ترد هذه الأشعار التي تروى ؟ قال له : هل فيها ما تعلم أنت أنه مصنوع وهي لأعشى همدان

وسمعت يونس يقول : ﴿ العجب لمن يأخذ عن حاد : كان يكذب وبلحن ويكسر

(21 - 21 00)

وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كلغناء منه محمد بن اسحاق بن يسارمولي آل مخرمة بنالمطلب ابن عبدمناف ، وكان من علماء الناس بالسعر ، قال الزهرى : لايزال في الناس علم مابقي آل مخرمة ، وكان أكثر علمه بالمغازى والسير وغير ذلك . فقبل لاعلم لى بالشعر ، أوتى به فأحمله ولم يكن ذلك عذراً فكتب في السبر أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود ، فكتب لهم أشعاراً كثيرة . وليس بشعر إنما هوكلام مؤلف معقود بقواف . أفلا يرجع إلى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر؟ ومن أداه منذ آلاف من السنن ، والله تبارك وتعالىيقول : «فقطع دابر القوم الذين ظلموا ۽ أي لابقية لهم . وقال أيضاً : و وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى، ... (ص۸-۱۹)

وب، من الطبقات

الطبقة الرابعة من فحول الجاهلية ع

وهم أربعة رهط فحول شعراء ، موضعهم مع الأوائل ، وإنما أخل بهم قلة شعرهم بأيدى الرواة . طرفه بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة .

لانحير فيه ؟ قال نعم : قال أفتعلم في الناس من هو أعلم بالشعر منك ؟ قال نعم . قال : فلا تنكر أن يعلموا من ذلك أكثر مما تعلمه أنت .

وقال قائل لحلف : إذا سمعت أنا بالشعر استحسنه فنا أبالى ماقلت فيه أنت وأصحابك. قال له : إذا أحذت أنت درهما فاستحسنته ، فقال لك الصراف إنه ردىء ، هل ينفعك استحسانك له ؟

#### نحل الشعر وتهجينه :

وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حاد الراوية : وكان غير موتوق به ، كان ينحل شعر الرجل غيره ، وينحله غير شعره ، ويزيد في الأشعار قال أبن سلام : أخبرني أبوعبيدة ، عن يونس : قدم حاد البصرة على بلال بن ألى برده وهو عليها ، فقال : ما أطرفتني شيئاً ، فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيثة مديح أبي موسى ، فقال : وبحك ! يمدح الخطيئة أبا موسى ولاأعلم به وأنا أروى شسعر الحطيئة ؟ ولكن دعها تذهب في الناس .

قال ابن سلام: أخبرنى أبوعبيدة عن عمر بنسعيد ابن وهب الثقفى قال: كان حاد لى صديقاً ملطفاً، فعـــرض على ماقبيكه يوماً. فقلت له: أمل على قصيدة لاخوالى من سعد بن مالك. فنظر فأملى على: إن الخليط أجد منتقله

ان احدیط اجد مسله و کذلك زمت غدوة إبله عهدی مهم فى النقب قد سندوا

تهدى صعاب مطهم ذكله

وعبيد بن الأبرص بن جشم بن عامر ۽ أحسد بني دودان بن أسد بن خزيمة .

وعلقمة بن عبدة بن ناشرة بن قبس بن عبيد بن ربيعة بن مالك بن زيد مناة بن تمج .

وعدى بن زيد بن حاد بن زيد بن أيوب ، أحد بني امرئ القيس بن زيد مناة بن تميم .

فأما طرفه فأشعر الناس واحدة ، وهي قوله : لحوله أطلال ببرقة شهمد

وقفت بها أبكى وأبكى إلى الغد

وتلبها أخرى مثلها وهي :

أصحوت اليـــوم أم شاقتك هر

ومن الحب جنسون مستقر ومن بعد ً له قصائد حسان جیاد .

وعبيد بن الأبرص ، قديم الذكر عظيم الشهرة ، وشعره مضطرب ذاهب ، لا أعرف له إلا قوله : أقفر من أهله ملحوب قالقطبيات فالذنوب ولا أدرى ما بعد ذلك .

وعلقمة بن عبدة ، وهو علقمة الفحل . وعلقمة الحصى من رهط علقمة الفحل . ولابن عبدة ثلاث روائع جياد ، لايفوقهن شعر :

ذهبت من الهجران في كل مذهب

ولم يك حقاً كل هذا التجنب

والثانية :

طحا بك قلب فى الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

والثالثة :

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

أم حبلها إذ نأتك اليوم مصروم نا أبو خليفة ، فا أبوعثمان المازني ، عن الأصمعي ، عن نافع بن نعيم قال : مر رجل من بني مزينة بباب رجل من الأنصار ، وقد كان يتهم بامرأته ، فتمثل : هل ما علمت وما استودعت مكتوم ،

فاستعدى رب البيت عليه عمر ، فقال له عمر : ما أردت ؟ قال : شعراً ! قال : قد كان له موضع غير هذا . ثم أمر به فحد .

ولا شيءٌ بعدهن يذكر .

وعدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف ، فلان لسانه وسهل منطقه فحمل عليه شئ كثير ، وتخليصه شديد .

وله أربع قصائد غرر روائع مبرزات ، وله بعدهن شعر حسن ، أولهن ....

(174-1100)

# وطبقة أصحاب المراثى،

وصيرنا أصحاب المراثى بعد العشر طبقات أولهم متمم بن نويرة بن جكرة بن شداد بن عبيد بن ثعلبة بن يربوع ، رثى أخاه مالكاً .

وأعشى باهلة ــ واسمه عامر بن الحارث بن

ریاح بن عبد الله بن زید بن عمرو بن سلامه بن ثعلبه
ابن وائل بن معن — رئی المنتشر بن وهب بن عجلان
ابن سلمه بن کرابة بن هلال بن عمرو بن سلامه بن
ثعلبة بن وائل بن معن .

وكعب بن سعد بن عمرو بن عقبة أوعتبة بن عوف بن رفاعة أحد بنى سالم بن عبيد بنسعد بنجلان ابن غنم بن غشى بن أعصر رثى أخاه المغوار .

والمقدم عندنا متمم بن نويره ، ويكنى أبا نهشل رئى أخاه مالكا ، وكان قتله خالد بن الوليد بن المغيره حين وجهه أبوبكر رضى الله عنه إلى أهل الردة . فن الحديث ماجاء على وجهه ، ومنه ماذهب معناه علينا ، للاختلاف فيه ، وحديث مالك مما اختلف فيه فلم نقف منه على مانريد ، وقد سمعت فيه أقاويل شي ، غير أن الذي استقر عندنا أن عمر أنكر قتله ، وقام على خالد فيه وأغلظ له وأن أبا بكر صفح عن خالد وقبل تأوله .

وكان مالك رجلا شريفاً فارساً شاعراً ، وكانت فيسه خيلاء وتقدم ، ذا لمة كبيرة ، وكان يقال له الجفول , وقدم على النبي صلى الله عليه وسلم فيمن قلم من أمثاله من العرب ، فولاه صدقات قومه بني يربوع ، فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم اضطرب فيها فلم يحمد أمره ، وفرق ما بين يديه من إبل الصدقة ، فكلمه الأقرع بن حابس المجاشعي والقعقاع ابن معبد بن زرارة الدارمي ، فقالا له : إن لهذا الأمر قائماً وطالباً ، فلا تعجل بتفرقة ما في يديك . فقال...

# طبقات الإسلام

كل طبقة أربعة رهط متكافئين متعادلين

الطبقة الأولى من فنحول الإسلام

جریر بن عطیة الحطفی ، واسم الحطفی حذیفة ، ابن بدر بن سلمة بن عوف بن کلیب بن یربوع -خطف بیت قاله ؛

يرفعن لليلي ما أسدفا أعناق جنان وهاما رجفا وعنقا ، بعد الرسيم ، خطيفا

والفرزدق ، واسمه همام بن غالب بن صعصعة بن ناجیه بن عقال بن محمد بن سفیان بن مجاشع . و [تما سمی الفرزدق لأنه شبه وجهه بالخبزة ، وهی فرزدقة.

والأخطل، واسمه غياث، بن غوث بن الصلت ابن طارقة بن السيحان بن عمرو بن فدوكس بن عمرو ابن مالك بن جشم بن بكر بن حبيب بن عمر بن غيم بن تغلب . خط له قول كعب بن جعيل له : إنك لأخطل يا غلام ؟

وراعى الإبل واسمه عبيد بن حصين بن جندل بن قطن بن طويلم بن ربيعة بن عبدالله بن الحارث بن نمير. سمى راعى الإبلى لكثرة صفته للإبل وحسن نعته لها ، فقالوا ما هذا إلا راعى الإبل ! فلزمته .

فاختلف الناس فيهم أشد الاختلاف وأكثره. وعامة الاختلاف ، أو كله في الثلاثة . ومن خالف في الراعي قليل ، كأنه آخرهم عند العامة . وسمعت يونس بن حبيب يقول : ما شهدت مشهداً قط ذكر فيه جربر والفرزدق فأجمع أهل ذلك المحلس على أحدهما .

وكان بونس يقدم الفرزدق بغير إفراط ، وكان المصل الراوية يقدمه تقدمة شديدة .

وأخبرنى أبوقيس العنبرى عن عكرمة بن جرير أن جريراً قال : نبعة الشعرالفرزدق .

وقال ابن دأب ، وسئل عنهما فقال : الفرزدق أشعر عامة ، وجرير أشعر خاصة .

وكان الأشهب بن رميلة يفاخر الفرزدق فكان الفرزدق يذكر فقيا مع بني نهشل ، فاستعدوا عليه زيادا

فهوب من زياد . فحد ثنى جابر بن جندل الفزارى قال : أتى الفرزدق عيسى بر خصيلة السلمى فقال : يا أبا خصيلة ، إن هذا الرجل أخافى وقلد لفظى جميع من كنت أرجوقال : فمرحبا ياأبافراس . فكان عنده ليالى ثم قال له : إنى أريد أن أخرج إلى الشام فقال له : إن أقمت ففى الرحب والسعة ، وإن شخصت فهذه ناقة أرحبية أمتعك بها وألف درهم . فركب الناقة وخرج من عنده ليلا ، وأرسل معه عيسى بن خصيلة من أجازه من البيوت ، فأصبح وقد جاوز مسرة ثلاث ، فقال عدحه ...

( YOY - YEA )



# حكم *لارشفوكو* بنتلم الأستاذعلى أدهم

من الأوصاف التي وصف بها النظام القديم في فرنسا \_ وهو النظام الذي سبق حمدوث الثورة الفرنسية حداته ضرب من الاستبداد لطفت حدته وهوئت من قسوته الكلمات الجامعة والنكات البارعة التي كان يرسلها بلغاء ذلك العصر من كبار الشعراء ومبرزي الكتاب، وربما كان من خصائص الفرنسين التي عتازون بها على غيرهم من الأقوام فرط تأثرهم بشائق الكلم، ومحكم الجمل، وموفق الحكم، بشائق الكلم، ومحكم الجمل، وموفق الحكم، الموجزة أثره في ظهور طائفة في فرنسا من أصحاب الموجزة أثره في ظهور طائفة في فرنسا من أصحاب المواهب اللامعة في هذا اللون من ألوان الأدب وهذه الناحية من نواحي الحكمة أمثال فوفينارج وجوبير ومنتسكيه.

ومن أشهر مشاهير كتاب الكلبات الجامعة والحكم السائرة في الأدب القرنسي – أو بوصف أشمل في الأدب الأوربي عامة – لارشفوكو الذي قال عنه فولتير في كتابه ، عهد لويس الرابع عشر ، واصفاً حكمه ، إنها من المؤلفات التي أسهمت أكبر إسهام في تكوين ذوق الأمة الفرنسية وبث روح العدالة والميل إلى الدقة والإحكام ،

وقد ظهر كتابه والحكم والصغير حجم الكبير قدرآ والذى اشتمل على خلاصة فلسفة حياته وعميق نظراته فى الطبيعة الإنسانية سنة ١٦٦٥ أى فى عهد شباب الملك الشمس ولويس الرابع عشر و بعد أن شب عن الطوق وتخلص من وصاية الوزير الخطير مازاران.

ولارشفوكو من أشهر ممثلي العهد الذهبي الأدب الكلاسيكي الفرنسي ، وأحد عيون تلك الكتيبة الى كان في طلبعها لافونتين وموليير وراسين وبوالو وبوسويه وغيرهم من العبقريين والنوابغ في فنسون لنحرى كالنحت والتصوير وألمعار الذين تجلت فيهم صورها ، وقد نشتوا جميعاً في جو التقاليد الثقافية المتوارثة عن عهد إحياء العلوم ، ولكنهم كانوا مع والأمزجة موفوري الحظ من الطرافة والأصالة ، ولذلك كان لكل منهم نظرته الحاصة للحياة التي تفرد بها ، وأسلوبه المعن الممتاز في التعيير عن هذه النظرة الخاصة والفلسقة الفردية ،

وبرغم أن هذه الحكم كانت أول كتاب قدمه لارشفوكو للطبع فإنه كان حيندال قد خلع برد الشباب وبدأ الإيغال في الشيخوخة ، فهى ثمرة تجارب طويلة ، وتأملات عميقة ، ومحاولات شاقة متتابعة في تحسرى الإنجاز ، والنزام الدقة ، ومجافاة الغلو والمبالغة ، ومجافاة التحمس والتعصب .

وقد ولد لارشفوكو في ١٥ ديسمبر سنة ١٦١٣ فى أسرة عريقة الحسب والنسب من الأسر الفرنسية القديمة المعدودة ، وإلى عهد الثورة الفرنسية كانت تعد أسرته في مقدمة الأسر الفرنسية النبيلة ، وكان أكبر أولاد أول دوق للارشةوكو ، فقد كان لقب عميد الأسرة قبل ذلك لمدة أجيال هو ﴿ كُونُتُ ﴾ وكان تعليمه الجامعي مقتضباً قليل الجدوى كالمتبع عادة في تعليم أبناء الأشراف وورثة البيوتات في ذلك العهد ، الذين كانوا يُنكَشُّون تنشئة حربية إلى أن يرثوا اللقب ويُعمل بعد ذلك على الإسراع فى تزويجهم ضماناً لتأكيد وراثة اللقب وصوناً له من الضياع إوقد تزوج أمير مارسيلاك \_ وهو اللقب غير الرسمى لوارث دوقية لارشفوكو ـ قبل أن يبلغ الخامسة عشرة من سته من أندريه دىفيفون وهي وارثة غنية كانت تصغره ، وقد ولدت له حيبًا اكتملت سنها ونضجت أنوثتها ثمانية أطفال كان يشير إليهم فىرسائله أشارات العطف المعهود والحنان المَالُوفَ ، ولكن يبلو أنهم لم يكن لهم تأثير بارز المعالم في حياته ، وقد توفيتُ زُوجته في سنة ١٦٧٠ . وبعد أن خاض مارسيلاك عمار الحرب في إيطالبا مارس حياة البلاط في الثلاثينات من القرن السابع عشر الحافلة بالمزالق والمحفوفة بالأخطار ، وأخذت تظهر العناصر المتعارضة المكونة لشخصيته ء وتفسد عليه أمره وتقيم العقبات المعترضة في سبيله . فقد كان

ممن يغلب عليهم الحياء والميل إلى التأمل والاستغراق

في التفكير ، ومن ثم كان كثير البردد بطيء الفصل

فى الأمور غير قادر على العمل الحاسم واتخاذ القرار النهائى فيا يعترم من الحطط وينوى من التدبيرات، ولكن حرصه على المصلحة الشخصية وطموحه وميله إلى الله والتآمر جعله يتورط فى معضلات ويقتحم أهوالا عفقد كان فى نفسه جانب عاطفى وميل إلى الفتوة، وكان هذا الجانب يجعله يناصر من يرى أنهم ضحايا الظلم وطرائد الاضطهاد، وينحاز إلى صفوفهم فى مواجهة أصحاب السلطان العريض والنفوذ القوى الذين أصحاب السلطان العريض والنفوذ القوى الذين مدفوعاً بتلك الدوافع الدون كوشيتية التى تنيم الحوف مدفوعاً بتلك الدوافع الدون كوشيتية التى تنيم الحوف وتذهل النفوس عن الأخطار الراصدة والمحن المنتظرة.

وهكذا كانتُ حياته حتى بلوغ الأربعين من عمره ، وكان بلاط الملك لويس الثالث عشر وكرا لللسائس ومستراداً للمؤامرات ، فقد كان هناك الملك الذي يعد من مزاياه أنه عرف عجزه عن احمال تبعات الحكم وتوجيه السياسة فألقى مَقَانُودُهُ للوزير الخطير والسيأسي البارع الكاردينال ريشيلييه 🥫 وكانت هنآك الملكة آن النمساوية زوجة الملك ووالدة وني العهد المغلوبة على أمرها ، والتي كان يكرهها الكاردينال القدير ويتجنبها زوجها الملك المستضعف ، وقد استجاب الشاب الحيالي مارسيلاك لطبيعته فانحاز إلى صف الملكة وقدم لها الولاء في محنتها ، وكان حبه لوصيفتها المدموازيل هوتفور من البواعث التي وجهته هذا التوجيه ، وقد أشار في مذكراته إشارة عارضة إلى أن الملكة تحرج موقفها في إبان ، سنة ١٦٣٧ ونفد صعرها إلى حد أنها طلبت منه أن يصحبها مع المدموازيل هوتفور إلى بروكسل تخلصاً من الإهانات المتوالية التي كانت تصيبها على يد الكارديتال الصارم اللَّى كَانَ لا يُرحم علواً ولا يصانع خصما ، والذي جعل مصلحة الدولة وتقوية السيطرة الملكية فوق كل اعتبار ، ويعد مارسيلاك حسن الحظ لأن اشتراكه في أمثال هذه المؤامرات لم يسفر إلا عن

اعتقاله في الباستيل لمدة أسبوع أو أسبوعين تبعها إبعاده إلى فورتيل ــ وهي إحدى قلاع الأسرة ــ وبعد أن أمضى بها عامين عاد واستأنف حياته في الجيش.

وفي سنة ١٦٤٢ مات الكاردينال ريشلييه ، وتبعه الملك في سنة ١٦٤٣ وتقلدت الملكة آن النمساوية الوصاية على العرش ، وأمل مارسلاك أن ذلك تما يساعد على تحسن أحواله وإقالة عثراته ، ولكنه وجد أن تقدير الجميل الحالص أندر شيء في الحياة ، ولم مِكن ذلك للمرة الأولى ولا للمرة الأخرة ، وفضلا عن ذلك فإن الوزير الأول الجديد الذي خلف الكاردينال ويشلييه ــ وهو الكاردينال مازاران ــ كان أشد وطأة وأعظم خطراً من سابقه ، فقد كان دمث الأخلاق ناعم الملمس كثير المداهنة محاتلا خداعاً ، وقد أغضبُت سياسته النبلاء وأثارتهم ، وجعلتهم يتألبون عليه ، وينصبون لحربه ، وقد أدى ذلك إلى تلك الحرب الداخلية المعروفة فى تاريخ فرنسا باسم حرب الفروند والتى وجد فيها الرواثيون مجالا خصبًا لخيالهم ، وكانت هذه الحرب آخر محاولة قامت بها ألأرستقراطية القدعة لاستعادة نفوذها واسترداد مجدها .

وقد اشترك مارسيلاك في هذه الحرب واكتوى بنيرانها وكان باعثه على خوض لججها تفانيه في حب إحدى النساء ، ففي سنة ١٦٤٦ كانت دوقة دىلونجفيل شقيقة كونده في السابعة بعد العشرين حيبًا بدأ هذا الحب وكان مارسيلاك في الثالثة بعد الثلاثين، وكانت مثله حافلة الرأس بأفكار الشرف والبطولة والمحد، وكان حبه لما أعظم وأقرى حوادث الحب التي صادفته في حياته، ومن أجلها أهدر في تلك الأيام العاصفة مصلحته الشخصية ولم يبال بالأخطار ، وقد أظهر شجاعة فاثقة في المعركة التي هاريس ، وجرح جرحاً بالغا

كاد يذهب بيصره ، وقد انتهت الحرب بانتصار الملكية وهزيمة النبلاء ، وقد شجع هذا الانتصار الملكيسة المطلقة على الإمعان في سياستها التسلطية والتمادي في طغيانها ، مما أدى في النهاية إلى وقوع الثورة الفرنسية وانهيار النظام القديم برمته .

وقد ابتعد لارشفوكو بعد تلك الهزيمة عن ميدان السياسة وعجال الحياة العامة ، وكان قد ورث لقب الدوقية بعد وفاة والده في سنة ١٦٥٠ ، ووجد نفسه وهو في سن الأربعين على شفا الإفلاس فقد نسفت ضيعته في فريتل حتى لم يبق بها جدار قائم ، واعتلت صحته ، وغدرت به المرأة التي ضحى بكل شيء من أجلها ، وسدت في وجهه سبل الظهور في الحياة العامة ونيل المحد والظفر بالشهرة وبلوغ المكانة العالية وقد علمته تجارب الحياة أن المحد الحربي إحدى الأباطيل ، وأن الحياة السياسية حلبسة يستبق فيها الوصوليون وطلاب المنافع الذاتية والمآرب الشخصية ، وأن الحياة الحياة الحياة وأن حب النساء قروب الفرار من مواجهة الحياة وأن حب النساء غش وخداع أو كما قال المتنبي .

إذا غدرت حسناء وفتت بعهدها

فمن عهدها ألا يلوم لها عهد ، وأن الدوافع الكامنة وراء معظم سلوك الإنسان هى الغرور أو محض الكسل والبلادة .

ولكن ما شأن الصداقة والود الصافى الحالى من المصلحة والبرئ من الغايات والولاء والوقاء ؟ لقد علم وهو يعانى الأزمات النفسية وتجول فى نفسه الحواطر السود أن الدنيا لم تخل من القلوب الرحيمة وأهل الحفاظ والوقاء ؛ فحيمًا كانت حياته العملية قد طويت صفحها ولاذ بضيعه الحربة لهما تفسه المكروبة ويعالج آلامه وأسقامه لقى العطف الحالص والوقاء النادر من حيث لا يحتسب ، فقد كان المدعو

جورڤيل – وهو واحد من مروسيه السابقين – قد جمع ثروة ورغدت أحواله ، وكان حريصاً على أن يظهر وفاءه وجميل تقديره لرئيسه السابق ، وقد بذل له من المساعدة وقدم له من النصيحة ما لطف من مرارة عزلته وأشاع الضوء في ظلمته ، وظل صديقاً وفياً وأخاً مخلصاً للارشفوكوخلال أيام محنته وتواريه عن الأنظار ، وفي خلال تلك الفترة كتب لارشفوكو مذكراته التي دافع بها عن نفسه وبرر مسلكه شأن الكثيرين من الأشراف الذين اشتركوا في حرب الفروند ، ومهما يكن في أمثال هذه المذكرات من عيوب فإنها تحوى فخيرة عظيمة اللذين يؤرخون لهذه الفترة .

وفي سنة ١٦٥٩ عمل على العودة إلى باريس ، وأصبح من مرتادي صالون مدام دي سابلين ، ولم يكن لصالونها انجاهات سياسية ، وكانت المسائل النفسية واللغوية وأساليب الكتابة الواضحة السهلة الرشيقة التعبير الأنيقة العبارة هي ما يشغل رواد صالونها وتدور حوله المناقشات الشائقة والأحاديث المهذبة الطلية، وقد وجد لارشفوكو في هذا الصالون طلبته ومكانه المناسب ، وقد كان بطبيعته دائم الملاحظة كثير التفكير في السلوك الإنساني ومتأملاً هادئاً لمأساة الحياة الإنسانية وملهانها وقد قضى نحو عشرين عاماً في جهود محمومة لم يحقق فيها أملا ولم ينته إلى غاية وأخفق في مجال السياسة وميدان الشهرة الحربية وأخذ يطلب المحد ويلتمس المكانة في مجال الأدب وميدان الكتابة .

وقد كان للصالونات تأثير محمود فى تهذيب اللغة الفرنسية والسمو بالأدب الفرنسي ، وكثير من الكتاب البارزين تخرجوا من هذه الصالونات وتلقوا فيها الدروس التي أجلت عليهم فى صقل أذواقهم وأرهاف حسهم وتعويدهم اللياقة فى تناول المسائل

النفسية وحسن التأتى في الحديث عن المشكلات الاجتماعية والبراعة في كشف اللوافع الحفية مع تجنب الإملال والحماسة المصطنعة والتعصب الضيق ، ولا نزاع في أنه كان هناك شي من الميل إلى الحدلقة والتكلف ، ولكن لا نزاع في أن هذه الصالونات ساعدت على إنماء مواهب أمثال لارشفوكو وبسكال وكورني وغيرهم من كبار الكتاب والشعراء والمفكرين

وبطبيعة الحال كان رواد هذه الصالونات ممن يستعذبون الأحاديث الشائقة ويستطيبون مجالسة أصحاب القرائح الصافية والذوق السليم ، وفرق بن الأحاديث الطلية الممتعة والمناقشات الحادة الحامية وانحادلات المنطقية والبحوث الفقهية ولذلك كان الموضوعات ويعنون عوضوعات أخرى ، فالموضوعات التي تثبر الجدل وتدعو إلى الحلاف مثل الموضوعات السياسية والموضوعات الدينية كانوا يتحاشونها أو عرون بها مر الكرام ، وكذلك كان لا يحسن أن يتناول الإنسان موضوعاً من الموضوعات التي تحتاج إلى نوع من أنواع التخصص لأن المتخصص في إحدى الموضوعات قد يدفعه تخصصه أو تعصبه لموضوعه إلى إلقاء محاضرة ممتلئة بالمصطلحات الفنية الَّتِي بجهلها أكثر المستمعين ثما بجعل حديثه ثملاً ثقيلاً ، وكذلك كان من الأمور المكروهة الحديث عن النفس لأن كثرة تحدث الإنسان عن نفسيه تتضمن إلى حدما الاستهانة بغبره وجعل نفسه محور الأهمية ولذلك قالوا : إن الثقيل الممل هو الذي يصر على أن محدثك عن نفسه في الوقت الذي تريد أنت أن تحدثه عن نفسك ، ولذلك كان رواد الصالونات يتناولون الموضوعات العامة ، وقد ساعد هذا الاتجاه على ظهور أدب الحكم السائرة والكليات الجامعة التي تكشف لك أسرار التفس الإنسانية والسلوك الإنساني

فى عبارات أنيقة موجزة وجمل بديعة البناء متخيرة الألفاط يسهل بقاؤها فى الذاكرة وجريانها على الألسنة ، وكان رواد الصالونات يشتركون فى صقل هذه الجمل الجامعة بتقديم النقدات القيمة والنصائح النافعة .

وحكم لارشفوكو وإن كانت قد تضمنتخلاصة تجاربه ومشاهداته فإنها كذلك من الثمرات الناضجة لأدب الصالونات الذي ذاع في عصره ، ، وقد رأى لارشفوكو بوضوح أكاذيب المحتمع الفرنسي الذى عاصره وما فيه من زيف وغرور وخداع ونفساق وما قام على ذلك الأساس الواهن من فضائل كاذبة منحولة ، وعرف أن أهل دنياه لا يسترشدون في حياتهم بغير السعى وراء مصالحهم ألخاصة ومطامعهم ولباناتهم , وأدرك أن الدين الرسمى الذي يرتدي ثوبه بعض الناس لا بمنعهم من ارتكاب الموبقات وإتيان الكبائر ، وقد رسم لنا حياة معاصريه في ظلال سود ، وقد استخلص ﴿ نْ ذَلْكُ أَنْ الْأَنَانِيَةِ هِي الْحَرَكُ الوحيد للأعمال الإنسانية ، وهذه هي الفكرة الرئيسية في كلهاته ونظراته ، فالإنسان في رأى لارشفوكو لا محب سوى نفسه ، وحتى فى حبه للغير إنما محب نفســـه ويؤثرها بالخبر ، والأهواء كلها والنزعات والميول البشرية ليست سوى مظاهر محتلفة لهذه الأثرة الغلابة الطاغية ، وأنبل العواطف وأسهاها وأرقها وأصفاها تفسرها جميعاً - في رأى لارشفوكو - الأثرة الإنسانية ، والشجاعة والجرأة والإقدام ليست في نظره سببوى مظهر من مظاهر الغرور والادعاء والاستطالة ، والكرم والجود لون من ألوان الطموح، والتواضع ضرب من النفاق والرياء والمصانعة والمداهنة ، وكل حكمة من حكمه أو نظرة من نظرائه تكشف عن فكرته العامة وفلسفته الشاملة .

وبطبيعة الحال لم يقر النقاد لارشفوكو على صدق هذه النظرات وسداد هذه الآراء ومطابقتها للواقع

في مختلف الأزمنة والأمكنة ، على أن لارشفوكو نفسه أعلن في تقديمه لآرائه ونظراته أنه يتحدث عنَ النفس الإنسانية في حالة التدهور والانحطاط ، وأنها لاتنطبق على هؤلاء الذين تداركتهم رحمة الله وشملتهم عنايته وكرمه ، وقد يكون لارشفوكو قد بالغ في عرض قضيته ، وأسرف في اتهام الإنسان والإزراء بنبله وأرعيته إلى حد أنه فى بعض الأحيان بجعلنا ونحن نقرأ كلماته نخجل من أنفسنا ونشك في إنسانيتنا ، وليس لأحد فائدة فى تشويه الفضائل الإنسانية أو إنكارها إلا إذا كان من أصحاب الطبائع المنتكسة الموكلين بالذم والتنقص والهدم ء والذين بجدون فى ذلك شفاء لحزازاتهم وتعويضاً عما يشعرون به من نقص وضعة ، ولكن الكثير من كلمات لارشفوكو بالرغم من أنها تنال من كرامة البشر فإنها ــ مما يشر الأُسف ــ لا تخلو من الحق ، وقد يغالط الإنسان فها نفسه ويكابر ويعارض ، ولكنه إذا راض نفسه على قبول الحقائق واحتمال مرارتها . مجد أن الرجل قد نظر نظرة نزيهة مجردة ، ولم محاول إخفاء الحقيقــة ، بل عمل على جلائها وإظهارها ، وإذا أطلنا النظر وأمعنا البحث في مسارب نفسه كما تبدو لنا من خلال كلماته فإننا قد لانرى سوى حبه الحق وحرصه على تقريره .

وأسلوب لارشفوكو فذ في إيجازه الجامع المانع ، وقد استغل أجمل استغلال قابلية اللغة الفرنسسية للتوريات البارعة والكلمات المرسلة ، ولم يفقه أحد من الكتاب الفرنسيين في الدقة والإحكام ووفاء الأسلوب بالغرض المنشود مع براعة الصياغة وأستاذية الصناعة ، وهو في هذا الميدان المقرد العلموالسابق الحجلي. وحكم لارشفوكو ليست من قبيل السيرة الذاتية فحسب وإنما هي مرآة تعكس في صقافا اتجاهات عصره وأحواله ، يل ربما كانت أعم من ذلك فهي ترينا الكثير من ملامح النفس الإنسانية ومختلف ترينا الكثير من ملامح النفس الإنسانية ومختلف ترينا الكثير من ملامح النفس الإنسانية ومختلف

الطبائع البشرية . وقد كان لارشفوكو لا يني مخفف حدة بعض نظراتها تلطيفًا لوقعها في النفوس.

وقد تونی لارشفوكو نی ۱۷ مارس سنة ۱۹۸۰ بعد أن طبعت الحكم في حياته خمس مرات وكان في كل مرة ينقحها ويصحح بعض عباراتها ومحذف منها ويضيف إلها ويغبر في نظامها .

وهذه مختارات من الحكم التي قدميا للطبع في

حب النفس هو أعظم المتملقين .

مها قمنا بكشف مجاهل في نواحي حب النفس فإن الكثير من نواحيه لا تزال مجهولة . حب النفس يفوق في مكره أعظم الماكرين .

الهوى بجعل أعقل الناس حمقى وبمنح الحكمة لأسخف الناس . الحوادث العظيمة المحيدة الَّتي تهر أبصار المشاهدين ويعرضها السياسيون على أنها تمرة الحطط العظيمة والتدبيرات الحكيمة ليست في الواقع سوى ئمرة للأمزجة والأهواء ، والحرب بين أغسطس وأنطوني المعزوة لطموحهما إلى السيادة على العالم لم تكن من المحتمل أكثر من ثنيحة للمنافسة والغبرة .

الأهواء تنبذ العدالة وتعمل على تحقيق غاياتها ، ولذلك من الخطر أن تتبعها ، ومن اللازم أن تعاملها محذر حتى حيثًا تبدو لنا معقولة إلى أقصى حد .

لاتفتأ الأهواء تتولد في القلب البشري وقهر يعضها معناه ظهور أهواء غبرها .

ورمماكان يعجب العالم النفسي يونج قوللارشفوكو و الأهواء في الغالب تولد أضدادها فالبخل في بعض الأوقات يولد الإسراف والإسراف يولد البخل ، والإنسان في الأغلب قوى العزم بسببضعفه وشجاع بباعث من جبنه ، فهو يرى أن البخيل في الظاهر مسرف في الباطن وأن الضعيف الجبان في الظاهر قوى وجرئ في الباطن .

احرامنا لأنفسنا مجعلنا نستنكر نقد ذوقنا أكبرمن استنكارنا لنقد آرائنا . رحمة الأمراء في الأعم الأغلب ليست سوى سياسة لاكتساب عطف الشعب ، وهذه الرحمة التي يسمها الناس فضيلة تنشأ في بعض الأحيان من الغرور . و في أحيان أخرى تنشأ من الكسل والبلادة ، وفى أغلب الأحيان تنشأ من الخوف ، وفي معظم الأوقات يكون باعثها هذه العوامل الثلاثة مجتمعة . عندنا من القوة ما يكفي لاحمّال متاعب الغبر .

ثبات جأش العاقل ليس سوى قدرته على كبت الاهتياج في قلبه .

تنصر النملسفة على مافي الماضي من شروما في المستقبل من سوء ولكن الشر الحاضر يتغلب على

احيَّال الحظ الحسن محتاج إلى فضائل أقوى من الفضائل التي محتاج إلها احتمال الحظ السيُّ . شيئان لانستطيع إطالة النظر إليهما الشمس والموت.

الغبرة عادلة ومعقولة إلى حدما لأنها ترمى إلى الاحتفاظ بشيُّ تملكه أو نظن أننا تملكه في حنن أن الحسد ضرب من الجنون بجعلنا لا نحتمل امتلاك الغبر لأي شيء .

الشر الذي تقترفه لانجعلنا هدفآ للاضطهماد ولا يعرضنا للعداوة مثل صفاتنا الحسنة ومزايانا التي تدل ہا ،

فينا من القوة أكثر مما عندنا من الإرادة وحيما نتصور الأشياء غىر الممكن حدوثها نحاول أن نلتمس لأنفسنا الأعدار .

لوكنا أبرياء من العيوب لما وجدثا سروراً جماً في الاطلاع على عيوب الغير .

لو خلونا من الكبرياء لما اعترضنا على كبرياء الغىر

جميع الناس لهم نصيبهم المتساوى من الكبرياء واالفرق الوحيد في طرائق إظهارها ووسائله .

المصلحة الذاتية تنحدث بجميع اللغات ، وتلعب كل الأدوار ، حتى دور البراءة من المصلحة الذاتية المصلحة الذاتية المصلحة الذاتية تعمى أبصار بعض الناس وتكشف عن بصر بعض الناس . الذين يشغلون بصغائر الأمور في العادة يصبحون عاجزين عن كبارها .

تغير حالاتنا النفسية أعجب من تغير الحظ .

لسنًا سعداء أو غبر سعداء بقدر ما نظن ـ

لا شيء أدعى إلى انتقاص ما نستشعره من الاقتناع بأنفسنا والرضا عنها من أننا نرفض فى وقت ما ما كنا نقبله ونقره فى وقت آخر .

مها كانت عظمة المواهب التي تسبغها الطبيعة على الأبطال فإنه لا بد من مساعدة الحظ ليستكملوا أسباب البطولة .

الصراحة هي أن يفتح الإنسان مغاليق قلبه ، ولا نراها إلا في القليلين ، وما نراه في العادة هو نوع من الرياء المصطنع لكسب ثقة الغير .

الحظ يحول كل شيء إلى مصلحة الذين يصادفهم .

تتوقف سعادة الناس أو شقاؤهم على مزاجهم أكثر تما تتوقف على الحظ .

الحب كالنيران لا عكن أن يعيش بدون حركة مستمرة ، وتنتهى حياته حيثا يتوقف عن الأمل أو الحوف .

الحب الصادق كأشباح الأرواح يتحدث عنها الناس ولكن الذين رأوها قليلون . إذا حكمنا على الحب بمعظم آثاره الظاهرة فإنه يبدو لنا أشبه بالعداوة منه بالصداقة . قدنجد نساء ليس لهن حوادث حب ولكن يندر أن نجد نساء لمن حادث حب واحد . حب العدالة عند أغلب الناس مجرد الحوف من معاناة الجور والظلم .

الصمت أسلم سياسة إذا لم تكن واثقاً من نفسك. الذي يجعلنا غير ثابتين في صداقاتنا هو أنه من الصعب معرفة صفات الروح ولكن من السهل معرفة صفات العقل.

الشك في الأصدقاء أبعث على الحجل من الانخداع .

سوء الظن من ناحيتنا يبرر الخداع من الآمحرين ، لولا خداع الناس بعضهم بعضاً لما استطاعوا البقاء في المجتمع .

يشكو كل إنسان من ذاكرته ولكن ليس هناك من يشكو حكمه على الأشياء . فى الحياة اليومية نحب لعيوبنا أكثر مما نحب لصفاتنا الحسنة .

يريولع العجائز بتقديم النصائح لأنهم عاجزون عن تقديم القدوة السيئة . معيار المزية الباهرة هو أن نرى هولاء الذين يضمرون لها الحسد لا يجدون بدا من الثناء علمها .

يتحدث كل إنسان عن طيبة قلبه ولكن لا يجترئ إنسان على أن يمتدح عقله .

القلب يغلب العقل على أمره ,

ليس كل من استطاع أن يفهم عقله بمستطيع أن يفهم قلبه .

لكى نعرف الأشياء معرفة وافية علينا أن نعرفها في تفاصيل غير محدودة للفاصيل غير محدودة لللك تظل معرفتنا بالأشياء على الدوام سطحية وناقصة لا شيء نبذله في سخاء مثل النضيحة .

كليا زاد حب الإنسان لحبيبته ازداد اقتراباً من كراهتها .

من السهل أن تخدع أنفسنا دون أن تلحظ ذلك كما أنه من الصعب أن تخدع غيرنا دون أن يلحظوا . إذا تغلينا على أهوائنا فالأغلب أن يكون ذلك من ضعفها لامن قوتنا .

المكر والحيانة مصدرهما العجز وقلة الكفاية .

الطريق الأكيد لكى نُخدع هو أن نظن أنفسنا أوسع حيلة وأكثر مكراً من الآخرين .

الضعف هو النقص الوحيد الذي لانستطيع علاجه آية ذوى العقول الكبيرة الراجحة هي أنهم يقولون ما يريدون في ألفاظ قليلة ، أما أصحاب العقول الضئيلة فإنهم يستعملون ألفاظاً كثيرة ، ولكنهم لايقولون شيئاً . في الأغلب تمدح لنمدح .

كفايتنا تكسبنا احترام الرجال الصادقين ، أما الحظ فإنه يكسبنا احترام الشعب ,

بحب ألا يكون الرجال العظاء عيوب عظيمة من الأسباب التي تجعل حديث هدد جد قليل من الناس ممتعا ومعقولا أنه يكاد كل إنسان أن يفكر فيا يريد أن يقوله لافى أن بجيب إجابة واضحة عما يقال له وأكثر الناس حذقاً وأدباً يظنون أنه يكفى أن يظهروا عظهر المصغى في حين أنك تستطيع أن تلمح في عيونهم واطراد تفكيرهم أنهم جد بعيدين عما نقول وانهم حريصون على العودة إلى مايريدون قوله ، وبجب حي عكس ذلك – أن يفكروا في أن مثل هذا الاهمام الشديد بأن يدخلوا السرور على نفوسهم من الطرق السيئة في إمتاع الغير واسمالته إلى الاقتناع ، وأن الطرق السيئة في إمتاع الغير واسمالته إلى الاقتناع ، وأن التي يتحلى بها الإنسان في الحديث .

نحن نكره المدح ، ولا نمدح إنساناً إلا بدافع المصلحة الشخصية ، والمدح صورة مسترة ماكرة رقيقة من صور الملق ترضى المادح والممدوح يقبله بوصفه الجزاء المناسب لمزيته والمادح يقدمه ليلفت النظر إلى عدالة أحكامه وحسن تميزه .

قليل من الناس أوتوا الحكمة التي تجعلهم يفضلون النقد النافع على ذلك النوع من المدح الذي يضر بهم ويذهب بريحهم .

بعض النقدات بمكن أن تكون مدائم وبعض المدائم عكن أن تكون افتراءات . رفضنا المدح مغناه الرغبة في مضاعفته .

إذا كنا لم نتملق أنفسنا فإن تملق الغير لنا لن يضرنا . الطبيعة تمنح الموهبة والمصادفة هي التي تظهرها . التملق عملة زائفة يروجها غرورنا .

ليس يكفى أن يكون لنا صفات عظيمة فإن عليّنا أن نعرف كيف نسوسها .

مهما كان العمل باهرآ فإنه لا يعد عظيما إلا إذا كان وراءه غرض عظيم ،

أسهل لنا أن نبدو جديرين بالمراكز التي لا نشغلها من أن نكون جديرين بالمركز الذي نشغله .

الكسل والجين يحملاننا على مراعاة الواجب ولكن فضيلتنا تظفر من وراء ذلك بالثناء .

ليس الندم أسفاً على الشر الذى اقترفتاه بمقدار ما هو خوف من الشر الذى قد يصيبنا من جرائه .

إننا لا نحتقر ذوى العيوب وإنما نحتقر هؤلاء الذين ليست لهم فضيلة واحدة .

رغبتنا فى أن نبدو بارعين ألباء تمنعنا فى الغالب من أن نكون كذلك.

الرجل الذي يظن أنه يستطيع أن يكتفى بنفسه ويستغنى عن الناس جميعاً يخطئ خطأ كبيراً ، ولكن الرجل الذي يظن أن الآخرين لا يمكن أن يستغنوا عنه يرتكب خطأ أكبر.

الرجل الفاضل حقاً لايدعى التفوق في أي شيءٌ .

النفاق هو الضريبة التي تقدمها الرذيلة للفضيلة . سيطرة النساء اللواتى نحبها علينا أعظم من سيطرتنا على أنفسنا .

بعض الأشرار يكونون أقل خطراً لوخلت نغوسهم من الخير قاطبة .

قيمة الإنسان كالفاكهة لها أوانها .

تحب دائمًا هؤلاء الذين يعجبون بنا و لكننا لا نحب دائمًا الذين تعجب سم .

إننا جد بعيدين عن معرفه كل ما نريده .

من الصعب أن نحب الذين لا نحترمهم ولكن لا يقل عن ذلك صعوبة حبنا لهولاء الذين نحترمهم أكثر من احترامنا لأنفسنا .

كثير من الناس يحتقرون المال ولكن الذين يعرفون كيف ينفقونه قليلون .

الضعفاء لا بمكن أن يكونوا مخلصين .

بعض النـــاس يفتقدون أكثر مما يحزن عليهم حياً بموتون، وبعضهم مجزن عليهم أكثر مما يفتقدون.

فى العادة تمدح بلا تحفظ هؤلاء الذين يعجبون بنا . الغبرة تولد مع الحب ولكنها لا تموت معه دائماً .

الشيئ الرحيد الذي يجب أن يدهشتا هو أننا لا نزال قابلين للدهشة .

الغرور قد لا يقلب الفضائل ولكنه يهزها من أساسها .

لو عرف الناس الدوافع الكامنة وراء أنبل أعمالنا لحجلنا ملها .

المرأة الصالحة كنز محفى يحسن من يكشفه صنعاً إذا لم يفخر به .

معظم الأصدقاء بجعلوننا نمقت الصداقة وأكثر الاتقياء نجعلوننا نمقت التقوى .

المصادفة والهوى هما المسيطران في الدنيا .

معرفة الإنسانية بوجه عام أيسر من معرفة إنسان بعينه .

لا تقدر قيمة الإنسان بصفاته العظيمة وإنما بطريقة انتفاعه سهذه الصفات .

لو أحسنا فهم ما نريد لحرصنا على طلب أشياء قليلة .

آراء أعداثنا فينا أقرب إلى الحق من آرائنا في أنفسنا .

الحب الصادق نادر إلا أن الصداقة الحقة أندر, لا يستطيع الحيال أن يبتكر متناقضات كثيرة متنوعة كالمتناقضات التي أودعها الطبيعة قلوب الشي.

عقولنا أكسل من جسومنا .

كثيراً ما يقودنا الحب إلى. الطموح ولكن يندر أن نعود من الطموح إلى الحب .

أعظم براعة فى أقل الناس نصيباً من البراعة هي معرفته كيف مخضع لتوجيه الغير ,

لا يطول أمد الحصومات إذا كان الحطأ من جانب واحد ليس غير .

الشباب بلا جال لا يجدى فتيلا وكذلك الجمال بغير شباب .

الذى يعيش بدون حاقة ليس من الحكمة بحيث يظن .

كلما كبرت ستنا از ددنا حماقة واز ددنا حكمة . الإساءة إلى معظم الناس ليست خطراً مثل الإسراف في الإحسان إليهم .

ما يبدو لنا كرماً في الأغلب هو طموح متنكر محتقر الفائدة الصغيرة ليظفر بالمنفعة الكبيرة.

التواضع في الأغلب نوع من الحضوع للصطنع للمطنع للمنافع التحل محل الغيرة ومن الحيل التي تتخذها

الكبرياء أن تخفضنا لترفعنا ، والكبرياء الحقة تثنقل في صور مختلفة ولا تحسن التنكر وتجيده مثلما تتستر وتتخفى في صورة التواضع .

لم يبلغ إنسان من الذكاء المبلغ الذي مكنه من أن يعرف كل ما يواقع من الشر .

العاقل يؤثر ألا ينزل إلى الميدان على أن محارب وينتصر.

البعد يطفئ اللواعج الضعيفة ويزيد اللواعج القوية اشتعالا مثل الريح التي تطفئ الشمعة وتلهب الحريق .

البساطة المتكلفة دجل مهذب.

عرفان معظم الناس للجميل ليس سوى رغبة خفية فى تلقى منافع أعظم . إذا كان هناك قوم لم تظهر لنا قط سفافتهم فما ذاك إلا لأتنا لم تجد" فى البحث عنها .

السرور العظيم الذي نستشعره في الحديث عن أتفسنا بجب أن يحذرنا من أن الذين يستمعون إلينا لا يشاركوننا في هذا الشعور .

إننا أقرب إلى أن نحب الذين يكرهوننا منا إلى حب هوًالاء الذين يحبوننا أكثر مما نويد .

الذى يمتعنا من اطلاع أصدقائنا على دخائل قلوبنا ليس هو عدم ثقتنا يهم ، وإنمسا هر عدم اطمئناننا إلى نفوسنا .

تعلم العلم كله أنه من فساد اللوق أن نتحدث عن زوجاتنا ، ولكنا لانحسن معرفة ، إن من فساد اللوق أن نتحدث عن أنفسنا.

أعطم أخطاء النقاد ليست التقصير عن بلوغ الغرض وإنما مجاوزته إلى حد بعيد :

لاشئ أندر من طيبة النفس الحقة ، وأكثر الذين يظنون أنهم طيبو النفس ضعفاء لينو العريكة .

العقلاء في رأينا هم الذين بوافقوننا على آرائنا :

فى المصائب التى تنزل بأصدقائنا شيّ لايسوءنا كل الإساءة .

كيف نوامل أن يصون الغير سرنا إذا كنا نحن لم نحتفظ به .

أعقل الناس قد يكونون كذلك فى المسائل الى لا تعنيهم أو المسائل العادية ، ولكنهم يندر أن يكونوا كذلك فى أخطر أمورهم .

وهذه الحكم السابقة قدمها لارشفوكو للطبع في أثناء حياته ، ومن الحكم التي طبعت بعد مماته قوله:

بوصفنا من أبناء الفناء تخشى كل شيّ ولكننا نطلب كل شيّ كأننا خالدون .

يبدو كأن الشيطان قد تعمد وضع الكسل على تخوم الكثير من الفضائل. ما يجعلنا ميالين إلى تصديق أن غيرنا من الناس فيهم عيوب هو سهولة تصديقنا لما يرضى رغباننا.

شفاء الغيرة هو المعرفة الأكيدة لماكنا نخشاه لأن ذلك يضع حداً لحياتنا أو لحبنا ، وهو علاج قاس ولكنه أرفق بنا من الشك وسوء الظن .

حييًا يخفى الناس عنا الحق يجب أن لايسوءنا ذلك لآننا في الأغلب نخفي الحق عن يفوسنا .

لما كان أسعد الناس هو الذى يقنع بالقليل فإن العظاء وذوى الطموح هم أشقى الناس من هذه الناحية لأنهم فى حاجة إلى أشياء لاتحصى قبل أن يظفروا بالسعادة .

نسرع فى انتقاد أخطاء غبرنا ولكننا بطيئون فى الانتفاع جذه الأخطاء فى إصلاح أخطائنا .

المكر بديل حقىر من الحكمة .

كثيرً من الأشياء تمدح أو تذم لأن مدحها أو ذمها من الأمور الشائعة .

العمل الجسدى يحررنا من المتاعب العقلية وهذا ما بجعل الفقراء سعداء .

الحكمة للنفس نظير الصحة للجسم .

القليل يكفى العاقل ليكون سعيداً ولكن لاشيء بكفى الأحمق ولهذا ثرى أكثر الناس أشقياء.

الصديق الحق هو أثمن ما نملك وهو آخر ما نفكر فى الحصول عليه .

لا يعرف المحب عيوب حبيبته إلا بعد أن تذهب نشوة الحب.

الحب والحزم لا يتفقان ، وكلما قوى الحب ضعف الحزم .

دراسة الناس أجل شأناً من دراسة الكتب .

الرجل الذي يكره كل إنسان أشقى من الرجل الذي لا يحبه إنسان .

وقد رأى لارشفوكو فى أثناء حياته أن محلف يعض الحكم من الحكم التى سبق أن قلمها للطّبع ، ومن هذه الحكم التى حلفها قوله : ـــ

كل منا مجد فى الغير نفس العيوبالتي مجدها الغير فيه .

حينًا يعجزك أن تجد الهدوء فى نفسك فمن العبث أن تلتمسه فى أى مكان آخر .

يكره الناس الظلم لا لأنهم لايستسيغونه وإنما خشية الضرر الذي يلحق مهم .

المواهب الإنسانية كالأشجار لكل منها خصائصه والفاكهة الحاصة به .

إذا كنا نسلم بنقائصنا فما ذاك إلا عن طريق الغرور الثقة بالنفس كامنة فى أساس معظم ثقتنا بالغير ، ونقف من حكمه المختارة عند هذا الحد، والقارئ قمين أن يتبين من معارضة الكثير من هذه الحكم بحوادث سياة لارشفوكو أنها مستخلصة من تجاربه ومشاهداته ، وأنه كتها لا ليكسب مالا أو ينال جاها، أو ليرضى أحداً من ائناس ، وإنما كتبها ليسرى عن أو ليرضى أحداً من ائناس ، وإنما كتبها ليسرى عن

نَفُسه ٤ ويتخفف من أشجانه وأحزانه لما أصابه من الغدر والحيانة وقلة الوفاء ، وربما كان من أحكم أقواله وأعمق حكمه قوله (معرفة الإنسانية بوجه عام أيسر من معرفة إنسان بعينه ۽ وقد رأى هو أن يضرب في تيه مجاهل نفسه ومغيبات ضميره غبر عانئ بشيء سوى إرضاء نفسه فيما يبدو لنا ، وقد وصفه صاحبه الكاردينال دى ريتز كاتب المذكرات المشهورة في تاريخ الأدب الفرنسي وذلك في إحدى الصور الأدبية التي كانت ذائعة في عصرها، ونجتزئ ببعض فقرات من هذه الصورة،منها قوله عنه لاكان هناك على الدوام شيء محمر فيها يتعلق بكل شيء له صلة بالسيد دي لارشفوكو ، فهو من بواكبر أيامه قد أصر على الانغاس في اللسائس سواء في حالة عدم اهمامه بصغيرات الأمور وهي من الصفات التي لم تكن تنقصه أو في حالة عدم إدراكه للأمور العظيمة وهي لم تكن من صفاته البارزة ، وهو لم يكن قط قادرآ على القيام بعمل جدى ، ولست أدرى لم كان ذلك كذلك ، لأن فيه صفات لو توفرت في أي إنسان آخر لقام بما أعياه النهوض به ، ودو تنقصه سعة الأفق ولا يستطيع أن ينظر نظرة عامة شاملة إلى ما في داخل حدوده ، ولكن حسن إدراكه مع دمائة خلقه ورقة نفسه مع قلىرته على الإقناع أُوحسن تُصرفه كان مجب أن تعوض ما ينقصه من نفاذ الفكر أكثر مما ترى ء ولقد كان دِائماً خائر العزم ولست أدرى سبب ذلك ، لأن ذلك في حالته لا مكن أن يكون ناشئاً من قوة الحيال لأن خياله ليس على شيّ من القوة ، ولا بمكن أن أعزوه كذلك إلى عقم حكمه على الأشياء لأنه وإن كان لا يعرز حيمًا بحنَّ وقت العمل فإنه مع ذلك على جانب كبر من حسن الإدراك ، وموجز القول أن آثار ضعف عزيمته مكن أن نراها ولو أننا لا نعرف سبها ، ويسترسل الكارديتال في وصفه قائلاً ﴿ لَمْ يَكُنْ قَطَّ جَنْدَيّاً حَقَيْمَيّاً

بالرغم من شجاعته المتناهية ولم يحاول أن يكون من رجال البلاط الناجحين يرغم نياته الحسنة فى هذا السبيل ولم يحسن أن يكون من رجال الأحزاب برغم انغاسه طوال حياته في الحصومات الحزبية ٣. وقد رأى لارشفوكو أن يرد لصاحب. تحيته فوصفه في إحدى صوره الأدبية وصفاً ربما فاق في قسوته وصفه له ، وتناول نفسه في إحـــدى تلك الصور ، قال في مطلع تلك الصور ، إنى رجل ربعة متناسب الأعضاء حسن البنيان ولون بشرتى عيل إلى السمرة ولكنه حسن التناسق وجهتى شماء عريضة بصورة معقولة ، وعيناى سوداوان وصغيرتان غائرتان وحاجباي سوداوان كثأن لكنهما حسنا الشكل ، ولست أدرى ماذا أقول عن أنفى لأنه ليس مفرطحاً ولا معقوفاً ولا ضخماً ولا مستدقاً ... وعلى الأقل لا أظنه كذلك ، وكل ما أعرفه عنه أنه أقرب إلى الكبر منه إلى الصغر وأن فى انحداره قليلا من

الانحفاض ، ولى فم واسع وشفتاى يغلب عليهما احمرار اللون وأسنانى بيضاء منتظمة انتظاماً لابأس به ... ويمضى هكذا واصفاً لنا شكله الخارجي وصورته المادية ، ويتبع ذلك بوصف مزاجه وطبائعه وأخلاقه وسلوكه ولا يتردد فى وصف نفسه بالذكاء ، وحسن الفهم وقوة الذاكرة ، وبلاغة اللسان ، وأنه بجيد النثر ويحسن النظم ، وأنه بحسن نقد ما يعرض عليه من النثر والشعر ، ويقول لنا عن نفسه إنه لا يحشى من النثر والشعر ، ويقول لنا عن نفسه إنه لا يحشى سوى أشياء قليلة وليس الموت منها ، وإنه شديد الولع بأصدقائه ويضع مصلحتهم فوق مصلحته ، وإن كان يأسدقائه ويضع مصلحته م وإنه شديد التأدب في حضرة النساء ولا يذكر أنه نطق مرة بكلمة في حضرة النساء ولا يذكر أنه نطق مرة بكلمة عدث لهن شيئاً من نالحرة والارتباك ال

وأرجح أن مأثور كلياته ، ولوامع حكمه ، أدل على شخصيته ومزاجه وطرائق تفكيره وفلسفة حياته من وصفه لنفسه .

5500

# عجائب المخلوقات القزوسني

#### بقلم الدكتورعبالحليم منتصر

مدير جامعة الكويت

#### الفزويني

هو زكريا بن محمد بن محمود ، يصعد نسبه إلى الإمام مالك .ولد فى قزوين (بين رشت وطهران ) سنة ١٠٥ هـ ١٢٠٨ م ، ورحل فى شبابه إلى دمشق وتعرف إلى ابن العربى ، ثم استقر فى العراق فولى قضاء واسط والحلة فى خلافة المستعصم العباسى . وكان فى ذلك المنصب عند ما سقطت بغداد فى قبضة المغول . وتوفى فى السابع من المحرم سنة ١٨٦ هـ – المعول .

وكان ـــ إلى اشتغاله بالقضاء ــ معنياً بالتأليف في الجغرافيا والتاريخ ، وقد عرف من كتبه فيهما :

ا سـ عجائب المخلوقات : تكلم فيه عن السهاء وما فيها ــ وهو علم القلك ــ فوصف الكواكب والأبراج وحركاتها وما يترتب على ذلك من فصول السنة والشهور والأيام . وتكلم عن الأرض وما عليها ــ وهو من قبيل التاريخ الطبيعي أو الجغرافيا الطبيعية ــ فذكر أصل الأرض وطبيعتها ، وكرة الهواء وأصول الرياح وأتواعها ، وكرة الماء وما فيها من البحار والجزر والحيوانات العجيبة ، ثم كرة الأرض ــ أي

اليابس -- وما عليها من جهاد ونبات وحيوان . ورتب كلا من الحيوانات والنبات على حروف المعجم .

٢ – آثار البلاد وأخبار العباد : في التاريخ ،
 ابتدأه بعد الديباجة بثلاث مقدمات :

الأولى فى الحاجة الماسة إلى أحداث المدن والقرى ، والثانية فى خواص البلاد ، وقسمها إلى فصلىن :

الأول ــ في تأثير البلاد في السكان .

الثاني ــ في تأثير البلاد في النبات والحيوان .

الثالث - في أقالم الأرض.

ثم أفاض بعد ذلك فى أخبار الأمم الماضيــة وتراجم كثير من الأولياء والعلماء والسلاطين والشعراء والوزراء والكتاب وغيرهم .

٣ ـ خطط مصر .

٤ - الإرشاد في أخبار قزوين .

شغف بالفلك ، والطبيعة ، والنبات ، والحيوان والجيولوجيا بنوع خاص . ويعتبر كتابه ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات من أنفس مؤلفاته . كان يوصى بادامة النظر في عجائب صنع الله ، ولامراح

في أنه كان مستغرقاً بالنظر في آيات الله البينات في مصنوعاته ، وغرائب إبداعه في مبتدعاته ، مسترشداً بقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمُ يُنظِّرُوا إِلَى السَّمَاءُ فَوَقَهُمْ كَيْفُ بَنْيْنَاهَا وزيناها ، وما لها من فروج ، \_ يقول : ( وليس المراد من النظر ، تقليب الحدقة نحوها ، فان الهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها ومن الأرض إلا غبرتها ، فهومشارك للمائم في ذلك وأدنى حالا منها ، وأشد غفلة ، كما قال تعالى : ولهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين ﴿ إِلَّى أَنْ قَالَ : ﴿ أُولَئْكُ كالأنعام بل مم أضل . يقول والمراد من النظر التفكر في المعقولاتُ ، والنظر في المحسوسات والبحث عن حكمتها وتصاريفها ، لتظهر له حقائقها ، فانها سبب اللذات الدنيوية ، والسعادات الأخروية . وكلما أمعن النظر فها ، از داد من الله تعالى ، هداية ويتينا ، ونوراً وتحقيقًا . والفكر في المعقولات لا يتأتى إلا لمن له خبرة بالعلوم والرياضيات ، بعد تحسين الأخــــلاق ويهذيب النفس فعند ذلك تتفتح له عن البصرة ، ويرى فى كل شيء من العجب ما يعجز عن أدراك يعضهان

يقول أبوعبدالله ، لقد حصل لى بطريق السمع والبصر والفكر والنظر حكم عجية وخواص غريبة فأحببت أن أقيدها لثنبت ، وكرهت الذهول عنها مخافة أن تفلت . وانه ليوصى قارئ كتابه بادئ ذى بده ، بأنه إذا أراد أن يكون على ثقة مما فى كتابه ، فليشمر التجربة ، وإياك أن تفتر أو تمل إذا لم تصب فى مرة أو مرتن ، فان ذلك قد يكون لفقد شرط أو حدوث مانع ، فاذا رأيت مغناطيسا لايجلب الحديد ، فلاتنكر خاصيته ، واصرف عنايتك إلى البحث عن أحواله ، حتى يتضح لك أمره .

ولاشك أن القارئ لكتاب القزويني ( عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ( إنما يتملكه الإكبار

والإعجاب بدقة الملاحظة ، والبراعة في العرض ، والسلامة في الاستثناج والاستقراء ثما يؤيد رأى وروزنتال ، في علماء المسلمين ، من أن أعظم نشاط فكرى قام به العرب ، يبدو في حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظائهم واختباراتهم ، فائهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبين ، حين يلاحظون ويحصون وحين بجمعون ويرتبون ماتعلموه من التجربة ، أو أخلوه من الرواية ، وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين ، فائهم ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين ، فائهم والناك .

وقد قدم القزوبني لكتابه بمقدمات أربع ، تعتبر دستورآ رائعاً لكل مشتغل بالعلم عامة وبالعلوم الطبيعية بصفة خاصة ، فضلا عن الإشارة الجامعة فها إلى موضوعات الكتاب. قال: ۵ لننظر إلى الكواكب وكثرتها ، واختلاف ألوالها ، فإن بعضها عيل إلى الحمرة ، وبعضها يميل إلى البياض ، وبعضها لِّل لون الرصاص ، ثم إلى سير الشمس وفلكها مدة سنة ، وطلوعها وغروبها كل يوم ، لاختلاف الليل والنهار ۽ ومعرفة الأوقات ، وتمييز وقت المعاش عن وقت الاستراحة ، ثم إلى جرم القمر ، وكيفية اكتسابه النور من الشمس ، لينوب عنها فى الليل ، ثم إلى امتلائه وانمحاقه ، ثم إلى كسوف الشمس وخسوف القمر ثم إلى ما بين السياء والأرض من انشهب والغيوم والرعود والصواعق والأمطار والثلوج والرياح المحتلفة المهاب . ولنتأمل السحاب الكثيف المظلم ، كيف اجتمع في جسو صاف ، لاكدورة فيه ، وكيف حمل الماء وكيف تتلاعب به الرياح وتسوقه وترسله قطرات متفاصلة ، لاتدرك قطرة منها قطرة ، ليصيب وجه الأرض برفق ، فلو صب صياً لفسد الزرع ، نخلشه وجه الأرض ـ ثم إلى اختلاف الرباح ، فين منها ما يســوق

السحب ، ومنهما ما ينشرها ، ومنها ما مجمعها ، ومنها ما يعصرها ؛ ومنها ما يقتلع الأشجار ، ومنها ما يروى الزرع والثَّار ، ومنَّها مَا يَجْفَفُهَا . ثُمَّ لننظر إلى أنواع المعادن المودعة تحت الجبال ، منها ماينطبع كالذهب، والفضة والنحاس والحديد، والرصاص، ومنها ما لا ينطبع كالفيروز والياقوت ، والزيرجد ، وكيفية استخراجها وتنقيتها ، واتخاذ الحلى والآلات والأدوات منها ، ثم إلى معادن الأرض ، كالنفط والقبر والكبريت ، وأنواع النبات وأصناف الفواكه ، ثم لننظر إلى أصناف الحيوان وانقسامها إلى ما يطبر ويقوم وبمشي ، وانقسام الماشي إلى ما بمشي على بطنه ، وما تمشي على رجليه ، وما تمشي على أربع ، وإلى أشكالها وألوائها وصورها وأخلاقها وأفعالها كالنمل والعنكبوت والنحل ، وكيف تبني بيوتها ، وتجمع غذاءها ، وادخارها القوت لوقت الشتاء ، وحذقها في هندستها . يقول القزويثي : إن من يشاهد خلية النحل لتُزداد حيرته عند ما يعلم أنه من عمل النحل ، ومن حيث أنَّ ذلك الحيوانُ الضعيف قد صنع هذه المدسات المتساوية الأضلاع ، التي عجز عن مثلها المهندس الحاذق مع الفرجار والمسطرة ، ومن أيز لها هذا الشمع الذي أتخذت منه بيوتها المتساوية ، التي لا تخالف بعضها بعضاً ، كأنها أفرغت فى قالب واحد ، ومن أين لها هذا العسل الذي أودعته فمها ذخرة الشتاء ، وكيف عرفت أن اهتدت إلى تغذية خزانة العسل بغشاء رقيق ليكون الشمع محيطاً بالعسل من جميع جوانبه ، فلا ينشقه الهواء ولا يصيبه الفأر .

وجعل القزويني بتابع الدعوة إلى النظر في الأرض وكيف كانت قراراً لصنوف المعادن والنبات والحيوان ، وأحكام أطرافها بالجبال الشامحات ، تمنعها أن تميد ، وإلى إبداع أوشال المباه لبخرج

منها قليلا قليلا ، فتتفجر منها العيون ، وتجرى منها الأنهار ، وإلى خلق اللؤلؤ في صدفة تحت الماء ، وإلى انبات المرجان في صميم الصخر تحت الماء .

ويتحدث القزويني في المقدة الثانية عن تقسيم المخلوقات ، فيقول المخلوق ، كل ما هو غير الله سبحانه وتعالى ، وهو إما أن يكون قائماً بالذات ، أما أن يكون متحزاً أي يشغل حيزاً ، أو لم يكن ، فإن كان متحزاً أي يشغل حيزاً ، أو لم يكن ، فإن كان متحزاً فهو الجسم ، وان لم يكن فهو الجسوهر الروحاني ، ثم يتكلم عن الإدراك للكليات والإدراك للجزئيات ، وعن الأعراض المحسوسة بالحواس المحروسة كالأصوات والحروف ، والألوان ، وبالقوة السامعة كالأصوات والحروف ، وبالقوة اللامسة كالحرارة والبرودة والرطوية واليبوسة والقوة اللامسة ، والمنامة للطيب والنتن .

وفسر القزويني في مقدمته الثالثة لكتابه ما يقصده بالغريب ، فقال هو كل أمر عجيب، قليل الوقوع ، عالف لمألوف العادات، ومعهود المشاهدات كمعجزات الأنبياء ، كانشةاق القمر ، وانفلاق البحر ، وانقلاب العصا ثعباناً ، وكون النار برداً وسلاماً ، وإبراء الأكمه والأبرس ، وإحياء الموتى، ومنها الإصابة بالعن ، فان العائن إذا تعجب من شي كان تعجبه مهلكاً المتعجب منه عاصية لنفسه لا يوقف عليها . ومنها اختصاص بعض النفوس من الفطرة بأمر غريب ، لا يوجد مثله لغيرها ، كما ذكر أن في الهند قوماً إذا اهتموا بشيء اعتزلوا عن الناس ، وصرفوا همهم إلى ذلك بشيء اعتزلوا عن الناس ، وصرفوا همهم إلى ذلك الشيء ، فيقع على وفق اههامهم . ومنها أمور سهاوية ثقيل من الجو أو سقوط ثلج أو برد في غير أوانه ، ومنها صعرورة البيس محراً وصعرورة البحر يبسا ، ومنها صعرورة البيس محراً وصعرورة البحر يبسا ،

أو وقوع خسف بناحية من الأرض وخروج ماء أسود منها ، ومنها الزلزلة أو ظهور نبت بأرض لا عهد للناس بوجوده هناك ، ومنها تولد حيسوان غريب الشكل لم ير مثله .

وتحدث القزويني في المقدمة الرابعة عن تقسم الموجودات ، فقال . إن كل موجود سوى الواحد سبحانه مخلوق . وأن إحصاء الموجودات غبر ممكن ، ولكنها منقسمة إلى ما لا نعرف أصلها ، ولا عكننا النظر فها ، وإلى ما نعرف جملها ولا نعرف تفصيلها، وهي منقسمة إلى ما لا يدرك بالبصر ، كالعرش ، والكرسي ، والملائكة ، والجن ، والشياطين وغيرها فحال النظر فها . وأما المدركات بالبصر ،كالسهاوات والأرض . وما بينهما مشاهدة بكواكها وشمسهـــا وقمرها ودورانها ، والأرض مشاهدة عا فها من جبالها ومحارها وأنهارها ومعادنها ونبانها وحيوانها . وما بين السياء والأرض وهواء الجو ، مدرك بغيومها وأمطارها وثلوجها ورعودها وبروقها وصواعقهسا وشهبها وعواصف أرياحها ، يقول فهذه أجناس المشاهدات ، وكل جنس بنقسم إلى أنواع ،وكل نوع إلى أصناف وهكذا .

وقد قسم القزويني كتابه إلى مقالات ، كل مقالة تشمل عدة قصول . وقسم الكون إلى علوى وسفلى ، وإنما عنى بالعلوى ، ما يتعلق بالسهاء من كواكب وبروج ومدارات وعرات والشمس والقمر، وتحدث عن كواكب الزهرة والمريخ والمشترى وعطارد ، وزحل وعن كسوف الشمس وخسوف القمر ، قال عن القمر ، إن جرمه كثيف مظلم ، قابل الفياء إلا الفليل منه ، على ما يرى فى ظاهره ، فالوجه الذي يواجه الشمس مضىء أبداً، وقال فى خسوف القمر ، إن سبيه توسط الأرض بينه وبن الشمس ، فيقع فى ظلم الأرض ، ويبقى على سواده الأصلى فسعرى

منخسفاً ، وعلى الخسوف الكلى والخسوف الجزئى للقمر : وربط القزويني بن حركتي المد والجزر وبين تحركات للقمر، قال إذا صار في أفق من آفاق البحر، أخذ ماؤه في المد مقبلا مع القمر ؛ ولا يزال كذلك إلى أن يصبر القمر في وسط السهاء ذلك الموضع ، فاذا صار هناك انتهى المد منتهاه ، فاذا انحط القمر من وسط سمائه جزر الماء ، ولا يزال كذلك راجعاً إلى أن يبلغ القمر مغربه ، فعند ذلك ينتهى الجزر منتهاه، مرة ثانية .. وهكذا فيكون كل يوم وليلة بمقدار مسىر القمر فيها ، في ذلك البحر مدان وجزران . كما ربط بين زيادة القمر ونقصائه وبين كثير من الظــواهر والمظاهر عند الإنسان والحيوان والأسهاك والحشرات والأشجار والفواكه والرياحن،ويقول إن هذا الأمر ظاهر عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الفلاحة . . و هكذا .

وقال عن المحسرة ، هى البياض الذى يوجد فى السياء ، وأن العرب تسميا أم النجوم ، لاجتاع النجوم فيها ، ويقول إن المنجمين سموا عطارد منافقا لكونه مع السعد سعدا ، ومع النحس نحسا ، وسموا الزهرة السعد الأصغر لأنها فى السعادة دون المشترى، وأضافوا للها الطرب والسرور واللهو ، وعلل كسوف الشمس بأن القمر يكون حائلا بين الشمس وبين أبصارنا ، لأن الحطوط جرم القمر كمد فيحجب ما وراءه ، لأن الحطوط الموهومة الشعاعية التي تخرج من أبصارنا متصلة بالبصر على هيئة غروط رأسه نقطة البصر وقاعدته للبصر ، فاذا وقع جرم القمر فى وسط المخروط فتنكسف فاذا وقع جرم القمر فى وسط المخروط فتنكسف عرض ينحرف المخروط عن الشمس كلها ، وقد ينكسف بعضها إذا كان القمر عرض ينحرف المخروط عن الشمس .

وتحدت عن أثر الشمس على الأحياء والانسان والشجر والنبات ، والحركة اليومية للأزهار وأوراق

النبات ، وتابع القزويني حديثه عن الكواكب السبعة وذكر أبعادها وحجوم أجرامها ، ودورات أقلاكها وما إلى ذلك من معلومات لها قيمتها الفلكية ، وهو دائم الاشارة إلى أرصاد بطليموس الفلكي المشهور ، وتكلم عن الكواكب الثوابت ، وعن كوكبات اللب الأكبر ، والدب الأصغر والتنين وفيقاوس ، ولعوا والفكه ، والجانى ، والسلياق ، والدجاجة ، وذات الكرسي ، وسياوس ، ولمسك الأعنة ، والحور والحية والسبم والعقاب ، والدلفين ، وقطعة الفرس ، والقوس الأعظم ، والمرأة المسلسلة ، والفرس النام ، والمثلث، والثور ، والأسد ، والعلراء ، والدلو ، والسمكة ، والمقرب والميزان ، والجدى ، والدلو ، والسمكة ، والمقرب والميزان ، والجدى ، والدلو ، والسمكة ، والقيطس ، والحبار ، وغيرها ، وعدد كواكبكل كوكبة وابين ما يتصل بها من اعتقادات وآراء .

وتكلم أبوعبد الله القزويني عن الزمان ، وعرفه بأنه مقدار حركة الفلك ، وهذا على رأى أرسطاطاليس وأصحابه ، وعند غبره مرور الأيام والليالى ، ويعرف اليوم بأنهالزمان الذي بن طلوع الفجر وغروبالشمس وأما الليل فهوالزمانالذي بن غروب الشمس وطلوع الفجر ، ومجموعهما أربع وعشرون ساعة ، لاتزيد ولا تنقص ، وكلما نقص من النهارزاد من الليل ، وكلما نقص من الليل زاد من النهار . يقول وأطول ما يكون النهار ، سابع عشر حزيران ( يونية ) ، فيكون النهار خمس عشرة ساعة ؛ والليل تسع ساعات ؛ وهو أقصر ما يكون ، ثم يأخذ النهار في النقصان والليل في الزيادة الى ثامن عشرأيلول(سبتمير) . . وكذلك تحدث عن الأيام والشهور ، ثم انتقل الى الكلام عن الفصول فقال عن الربيع ، يستوى الليـــل والنهار في الاقاليم وبعندل الزمان ويطيب الهواء ، ويهب النسيم ،وتذوب الثلوج ، وتسيل الأودية ، وتمد الأنهار ، وتتبع العيون وتتلألأ الزهور ويورق الشجر،ويتفتح النوار، ويخضر وجه الأرض ، وتلمو الضروع ، وتنتج الحيوانات

ويطيب العيش لأهل الزمان ، وبمثل ذلك تحدث عن الصيف والحريف والشتاء .

وعند ما عالج القزويني الكائنات السفلية ، وهي المحتصلة بالأرض ، بدأ بتعريف العناصر ، وقال انها أصل المولدات من نبات وحيوان ومعادن وتابع أرسطو وغيره في القول بأن العناصر أربعة ، وهي : النار والهواء والماء والتراب ، وقال انها تنقلب بعضها إلى بعض . فالهواء ينقلب ماء ، كما يشاهد في القطرات المحتمعة على سطح الاناء ، سببه أن الهواء الحيط بالكون يصير باردا بسبب برودة الجمد فيصير ماء ، والماء ينقلب هواء كما يشاهد من البخارات الصاعدة بتأثير حرارة الشمس أوالنار .

وتحدث القزويني عن النار والهواء والسحاب والرياح والأمطار، فقال ان أصول الرياح أربعةوهي الشال والجنوب والصبا والدبور، قال وريح الشال باردة ، لأنها آتية من منطقة لاتسامها الشمس أصلا بل ولا تقترب منها ، والجنوب حارة رطبة ، لأن هبويها من ناحية خط الاستواء : والجو مفرط هناك لأن الشمس تسامنها في السنة مرتن ، والصبا قريبة من الاعتدال ، وتكون ماثلة إلى البرودة في أول النهار والدبور تهب والشمس مدبرة عنها فلا تسخنها تسخن الصبا ، كما تهب في آخر النهار ، وعرف الزوبعة بأنها الريح التي تدور على نفسها شبه منارة .

وقال في تكوين السحاب، ان الشمس إذا أشرقت على الماء ، حللت منه أجزاء لطيفة مائية تسمى بخارا فاذا ارتفع البخار في الهواء حتى برد الزمهرير ، تداخلت أجزاؤه في بعضها البعض وتكون السحاب . ثم تحدث عن الرعد والبرق ، والهالة وقوس قزح ، وعن البحر والمحيطات والجبال والأنهار والعيون والآبار . وقال عن البحسار العظيمة ، انها بمثابة خلجان من البحر الأعظم المحيط بجميع الأرض حتى أن المكشوف

من البوادى والجبال ، إنما هي ممثابة جزيرة صغيرة في عبر عظيم ، ويقية الأرض مطمورة في الماء . وقال عن نهر النيل ، ليس في الدنيا نهر مثله . بصب من الجنوب إلى الشهال ، وعد في شدة الحرحين تنقص الأنهار كلها ، ويزيد بترتيب وينقص بترتيب ، وحدد طوله عسيرة شهر في بلاد الإسلام ، وشهرين في بلاد النوبة ، وأربعة أشهر في الصحراء إلى ما خلف خط الاستواء .

يقول القزويني مفرقاً بين المطر ، والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع ء إذا كان الهـــواء دفياً وارتفع البخار في الغيوم ، وتراكمت منه السحب ، طبقات بعضها فوق بعض ، كما ترى فى أيام الربيع والحريف كأنها جبال من قطن مندوف فإذا عرض لها برد الزمهرير ، من فوق ، غلظ البخار ، وصار ماء ، وانضمت أجزاؤها فصارت قطراً ، عرض لهَا الثقل فأخذت "بوى من أعلى السحاب ؛ وتلتثم القطرات الصغار بعضها إلى بعض ، إذا أخرجت من أسفلها قطراً كباراً ، فإن عرض لها برد مفرط في طريقها ، جمدت ، وصارت برداً قبل أن تبلغ الأرض ، وإن لم تبلغ الأبخرة إلى الهواء البارد ، فان كانت كثيرة صارت ضياباً وأن كانت قليلة وتكاثفت ببرد الليل، ولم تجمد نزلت طلا، وان انجمدت نزلت صقيعاً ، يقول وإنكان البرد مفرطاً أجمده البخار في الغم ، وكان ذلك ثلجاً ، لأن البرد مجمد الأجزاء المائية ، ونختلط بالأجزاء الهوائية وينزل برفق والذلك لا يكون له وقع شديد مثل ما للمطر والبرد.

ويعلل حدوث الرياح بتموج الهواء وتحركه ، وأن الأدخنة التي تصعد من الأرض بتأثير الشمس إذا وصلت إلى الطبقة الباردة ، إما أن ينكسر حرها ، وتقصد النزول فيموج بها الهواء وتحديث الريح ،

وإن بقيت على حرارتها تصاعدت ثم تردها الحركة الدورية إلى أسفل فيموج بها الهواء وتحدث الريح ، يقول وربما يكون سبب الزوبعة التقاء ريحين محتلفي الهبوب ، فتمنع إحداهما الأخرى عن الهبوب . فتحدث بسبب ذلك ربح مستديرة تشبه منارة .

ويقول عن الهالة ، إنها تحسدت من أجزاء صقيلة صغيرة ، حدثت في الجو ، وأحاطت بغم رقيق لطيف ، لا يستر ما وراءه ، وانعكس من الأجزاء الصقيلة ، شعاع البصر إلى الفمر ، لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذي يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيُّ منه إذا كانت. جهته مخالفة لجهة المضيُّ ، فسرى ضوء القمر ولا يرى شكله ، لأن المرآة إذا كانت صغمرة لا يرى شكل المرئى فها ، بل ضوءه ، فيؤدى كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر ، فَتْرَى دَائِرَةَ مَضِيئَةً هِي الهَالَةِ . وأما قوس قرّح ، فانما بكون إذا حدثت في خلاف جهة الشمس أجزاء ماثية شفافة صافية من نزول مطر أو نخار ، وكانت الشمس قريبة من الأفق المقـــابل ، ووراء ثلك الأجزاء جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم ، أو إذا استدبرُ الناظرِ الشمس ، ونظرِ إلى تلك الأجزاء صارت الشمس في خلاف جهة الناظر ، قانعكس شعاء البصر من قلك الأجهزاء إلى الشمس لكونها صقيلة ، فالشمس دون الشكل ، فأدت ضوءًا ، لكولها أجزاء صغبرة فكل واحد يؤدي ضوء الشمس دون شكلها . وسبب استدارة القوس وقوع الأشياء مستديرة ، محيث لو جعلنا مركز جسم الشمس قطب دائرة على محيط فلكها ، لكانت تلك الأجراء مسامتة تلك الدائرة . وتختلف ألوان القوس ، فنرى قسيساً بعضها أحمر وبعضها أخضر ، وبعضها أرجواني ، وأغلب الأوقات أونها مركب من تُمانية ، وقد نرى فها بعض الأوقات أصفر أيضاً ,

وعرض القرويني البحار ومياهها وعجائها ، فتكلم عن البحر المحيط والبحر الأبيض ومحر الصين وجزائره الكثيرة العجيبة ، مها جزيرة الراتج ووصف أشجارها وورودها ناقلا عن محمد بن زكريا ، وجزيرة الوقواق وجزيرة البنان ، ومن عجائب هذه الجزائر طائر يسمى خرشنة أكر من الحام ، وسمكة تزيد على ثلاثمائة ذراع ، وسلاحف استدارة كل سلحفة عشرون ذراع ، وسمكة والأطم ، وجهها كوجه الحزير ، وسمكة تلد وترضع ، وأخرى كخلقة البقر تلد وترضع

ثم انتقل أبوعبد الله إلى محر الزنج وقال هو محر الهند بعينه وجعل يعدد جزائره وعجائبه مثل سمكة المنشار، وسمكة البال وغيرها.

وتكلم عن الحيوانات المائية ، فقال منها ماليس له رئة منها ماله رئة ، وإن لكل حيوان أعضاء مشاكلة لبدنه ومفاصل متاسبة لحركاته، وجلودأصالحة لوقايته، فجعل أبدان حيوان الماء ، إما صدقية صلبة ، لا يعمل فيها الشيئ الحاد ، أو فلوسية أو ما شاكلهمـــا غطاء وَوَقَايَةً وَجَعَلُ لَبِعَضُهَا أَجِنْحَةً وَأَذَنَابًا ، تُسْبِح بَهَا في الماء ، كما يطبر الطائر في الهواء ، وجعــــل بعضها آكلا وبعضها مأكولا وجعل نسل المأكول أكثر لبقاء أشخاصها ء ثم ذكر بعضحيوان الماء وعجائبه وخواصــه على ترتبب حروف المعجم ، واستشهد بآراء الشيخ الرئيس الوازى وغبرهما فذكر أرنب البحر ، وألبس ، وإنسان الماء والبال والتمساح والتنتن والدلفين وقال اته حيوان مبارك ، إذا رآه أصحباب المراكب استبشروا ، وذلك أنه إذا رأى غريقا في البحر ساقه نحو الساحل ، وربما دخل تحته وحمله إلى الساحل ، والرعاد سمكة صغرة مخدرة جداً ، والدامور ــ سمكة مباركة ، محمها البحريون ، والصيادون ، والسرطان حيوان لارأس له وعيته على

قفاه ، وقع على صدوه وله ثمانية أرجل ولمكانه بابان أحدهما إلى الماء ، والآخر الى اليبس ، والسفنفور ، قال ابن سينا انه ورل مائى يصطاد من نيل مصر ، وقال غيره انه من نسل التمساح ، وذكر فى خصائصه عجماً والسلحفاة حيوان برى وبحسرى وهو مانسميه الآن برمائى قال قد تكون عظيمة جداً حتى يظها أصحاب المراكب جزيرة ، وفرس الماء وكلب الماء والقاطوس والقطا والكوسج وغير ذلك كثير جداً من حيوانات البحر وأمهاكه .

م عاد أبوعبدالله الى وصف الأرض ، وذكر اختلاف آراء القدماء فى هيئها ، واستدارتها ودورانها وعرض لآراء فيثاغورس فى هذا الشأن ، ويقول انها فى فلكها مستوية الجذب من جميع الجهات ، وكيف أن خط الاستواء يقسمها إلى نصفين ، أحدهما شمالى والآخر جنوبى ، وقسم كلا مهما إلى أقاليم منه المعمور وغير المعمور لفرط البرد مشالا ، وقال ان هذة الأقسام ليست طبيعية ولكنها وهية وضعها الملوك الأولون الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض ليعلم بها حدود البلدان مثل افريدون والاسكندر وأد دشير .

وتكلم عن الزلازل فقال ان سبها الادخنسة والأنخرة التي إذا اجتمعت تحت وجه الأرض الصلب لا يكون فيه منافذ ومسام ، فاذا قصدت البخارات الصعود ، ولا تجد المنافذ والمسام ، نهتز منها بقاع الأرض وتضطرب كما يضطرب بدن المحموم ، عند شدة الحمى ، وربما ينشق ظاهر الأرض ، ويخرج من الشق تلك المواد المحتبسة دفعة واحدة .

وأسهب أبو عبدالله فى ذكر فوائد الجبال ، وقال انها رواسى وأوتاد ، وقال ان وجودها بحصر البخار المرتفع من أغوار الأرض ، وتمنع الرياح أَن تسوقها، إلى أن تبرد فينزل مطراً وثلجاً ، قال والجبال فى أجرامها مغارات وأهوية وأوعال وكهوف ، تقع على قللها الأمطار والثلوج ، وينصب إلى تلك المغارات والأرشسال ، وتبقى فيها مخزونة ، وتخرج من أسافلها من منافذ ضيقة هى العيون ، تسبح منها العيون على وجه الأرض ، فينتفع بها النبات والحيوان والباق ينصب إلى البحار ، ثم ذكر الجبال الشهيرة والباق ينصب إلى البحار ، ثم ذكر الجبال الشهيرة وابن على حروف المعجم ، وتحسدت عن مواضعها وابن قبيس ، وأروند وأسيرة وألير ، واندلس وهجنة والبرائس ، ونيسون ، ونيير ، حراب ، وجوش ، والرائس ، ونيسون ، ونيير ، حراب ، وجوش ، والرقيم ، وزغوان وسيلان ، والسراة ، والسماق وشيام الصور والصفا وشكران ، وصقلية ، وطورسينا والطر ، وقاسيون ، وفدفد وهرمز وواسط .

كذلك ذكر الأنهار وخواصها وأطولها وما تمر به من يلاد ، وقد رتبها كذلك على حروف المعجم ذكر منها أتل وأذربيجان وأسفار وآنه ، وجيحون، وحصين المهسدي ، ودجلة ، والدهب ، والفرات ، وزور وشاف ، وصقلاب ، والعاصى ، والفرات ، والكر والملك ومهران والنيل ، وذكر قصة عروس النيل وعمرو بن العاص ومنعه إياهم من قذفها ، النيل وعمرو بن العاص ومنعه إياهم من قذفها ، أمير المؤمنين عمر بن الحطاب ، وتوكيده له أن هذا لا يكون في الإسلام .

ثم تحدث عن العيون والآبار وعن كيفية تجميع مياهها في باطن الأرض ، ثم انبثاقها بذاتها أو متحها والأولى عين والثانية بئر وأن منها حارة وياردة وعفصية وشبية وكبريتية ، ثم سرد عدداً من العيون والآبار رتبها على حروف المعجم وذكر بعض خواص مياهها وما يروى عن بعضها من غرائب ، وما ليعضها الآخر من صفات علاجية مثل عيون أذربيجان ليعضها الآخر من صفات علاجية مثل عيون أذربيجان وباميان وجاج ، ووادان ، وجبل ملطبة ورأس الناعور وجاوند وزهر وشعيرم وطبرية والعقاب ،

وغرناطة وعرنة ، والفسرات وقراور والمشقف ومنكور وهرماس وذكر من الآبار بثر أبي كنود وبابل وبنحن وقنصورة ، وجندق ، ودما وند، وفروان ، زمزم ، وعروة ، وغرس الكلب والمطرية ، في قرية من قرى مصر ، ونيسابور ، وهنديان ، ويوسف الصديق وغيرها ،

أم تصدى أبو عبد الله - كما يقول - للنظر في الكاتنات وهي الأجسام المتولدة من الأمهات ، وهي إما أن تكون نامية أو لم تكن وهي المعدنيات ، وإن كانت نامية ، فأما أن تكون لها قوة الحس والحركة أو لم تكن فهي الخيوانات ، وان كانت فهي الحيوانات ، يقول فأول مراثب هذه الكائنات تراب و آخرها فهي ملكية طاهرة ، فالمعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء ، وآخرها بالنباث ، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالنبات وآخره بالإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالنبات وآخره الإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالتراب في المحدون وغرها ، الترتيب ذكره ابن مسكويه وابن خلدون وغرهما .

وكلامه في المعدنيات ، نادى به قداى الكيائيين من أمثال جابر والرازى ، قال هي أجسام متولدة من الأنجرة والأدخنة تحت الأرض ، إذا اختلطت على ضروب من الاختلاطات مختلفة ، في الكم والكيف ، وهي إما قوية التركيب أو ضعيفة التركيب ، وقوية التركيب إما أن تكون منطرقة ، أو غير منظرقة ، وهي الأجساد السبعة ، الذهب والقضة والنحساس والحديد والأسرب والخارصين ، والتي والرصاص والحديد والأسرب والخارصين ، والتي وقد تكون في غاية اللين كالزئبق ، وقد تكون في غاية اللين كالزئبق ، وقد تكون في غاية المين عائز رئيخ والكيريت ، والأجسام السبعة إنما نتولد من اختلاط والكبريت ، والأجسام السبعة إنما نتولد من اختلاط والكبريت ، والأجسام السبعة إنما نتولد من اختلاط وقال عن الأجسام السبعة هي الفلزات ، ثم تكلم عن وقال عن الأجسام السبعة هي الفلزات ، ثم تكلم عن وقال عن الأجسام السبعة هي الفلزات ، ثم تكلم عن

خواصها واحداً واحداً ، ثم تكلم عن الأحجار المختلفة ، من أثمل وأسفيداج والبورق وتدمر وتوتيا وجزع واسمرأنجونى وأبيض وأحمر وأخضر وأسود وأغبر وحجر البحر ، والحصاة والخطاف ، والسم . والسامور ، والغار ، والعاج ، والقمر ، والمطر والكلب، وحجر دهنج ، وحجر در وحجر الزجاج وحجر الزنجفر ، وحجر طلق ، وعقبق ، وعنهرى وعطاس ، وحجر قلطار ، وقلقديس ، وفهار ، وفيلفوس ، حجر قلى يتخذ من الأشنان بأن عرق حتى يصبر رماداً ولازورد ، وحجر كهربا ، ومعتاه جاذب التين والهشم ، وهو صمغ شجر الجوز الرومي وحجر لاقط الرصاص ولاقط الذهبء ولاقط الشعر والماس وحجر مغناطيس وحجر مرجان ، ونطرون وياقوت ويشب ، ويقطان ، وغيرها ، وقد أسرف أ.و عبد الله في ذكر خواص هذه الأحجار ومنافعها فى علاج كثير من الأمراض وكان كثير الاستشهاد بآراء أرسطو وجالينوس .

ثم انتقل الى الكلام عن النبات ، فقال انه متوسط بن المعادن والحيوان ععلى أنه خارج عن نقصان الجادية المصرفة التى المعادن وغير واصل إلى كامل الحس والحركة اللتين اختص بهما الحيوان وقسم النبات إلى قسمين شجر ونجم ، فالشجر ماله ساق وهو عثابة الحيوانات الصغار ، الحيوانات الصغار ، متكلم عن الأشجار مرتبة على حروف المعجم ، فذكر الآبنوس وخشبه صلب جداً ، والآس ، والاترج من عضاة البادية كثيرة الشوك ، والبان ، حيها أكبر من الحمص ماثل إلى البياض ، طيب الرائحة وله لب من الحمص ماثل إلى البياض ، طيب الرائحة وله لب دهى ، قال ابن سينا انه ينفع من البرص والكلف دوجد عصر دون غيرها الحبة الحضراء ، والبلسان شجرة توجد عصر دون غيرها في عين شمس وذكر لدهنها منافع طبية كثيرة ، والبلوط والتفاح والتنوب والتوت منافع طبية كثيرة ، والبلوط والتفاح والتنوب والتوت

والثن والجمز والجوز وخسرودار ، شجرة عظيمة جدا خشها خولنجان ، والحروع والحلاف شجرة الصفصاف خشها خفيف جدآ ، والحوخ والدردار ، والدلب من أعظم الأشجار وأعلاها وأبقاها ،إذ طالت مدتها تفتت جولها وتبقى ساقهسا مجوفة ، والرمان والزيتون والسرو والسفرجل والشاهبلوط، والصندل والصنوير والضرو والطرفاء والعرعر والعشروالعفص والعناب ، والغبراء ، والغرب والفستق ، والفلفل ، والقرنفل ،والقصب ، والكافور ، والكرم ،والكثرى واللبان ، واللوز ، والليمون ، والموز ، والنبق ، والنخل، والورد والياسمين ... وقد اختطالقزويني لنفسه خطة لم بحد عنها في وصف هذه الأشجار والنباتات، فبعد أن يذكر أهم ما يميز النبات يعرف فوائده الطبية ناقلا عن ابن سينا أُو غيره ، وكثيراً ما يورد يعض القصص الذي يؤيد مايذهب إليه من آراء ، ولا مراء في أن الفوائد الطبية التي ذكرها بحتاج بعضها إلى التجريب ليثبت نفعه أو سهمل أمرء . ثم تحدث عن القسم الثاني من النبات وهو النجوم وقال النجم كل ثبات ليس له ساق صلب برتفع مثل الزروع وأليقول والرياحين والحشائش ، ثم أوردها مرتبةعلى حروف المعجم ، وقد اهم فيها كذلك بالفوائد الطبية ، أكثر من اهتمامه بالصفة النباتية ، فذكر آذان الفأر ءوالأذريون ، والأذخر ، والأرز ، والاسفاناخ والاسقيل وهو بصل الفأر والاشترغار والاشنان وهو الحرض الذى يغسل به ءوالافنتين والاقحوان والبابونج والباردنجويه ، والبادروج ، والبنفسج والهار والبيش والترمس والثوم والجاورس وهواللخن والجرجر ، والجزر والحرف وهوحب الرشاد والحرشف والحرمل والحسك والحلبة والحمص والحنظل والحنطة والخبازي والخريق والحردل والحس والحشخاش، قال وعصارة المصرىمته تسمى أفيونا والخطمي والخيار والحبرى والدفلي والرازيانج والربياس والريحان والزعفران والساذج والسذاب، والسلق والسمسم والسنبل والسوسن والشبت وشجر مرم والشعر وشقائق النعان والشلجم والشونيز والشيلم والشيح والصعر، والطرخون وعدس وعنب الثعلب، والفجل والعرفج وقاتل الذئب والقتاد والقثاء والقنب والقنبيط والقيصوم والكراث والكتان والكرسنة والكراوية والكزبرة واللبلاب ولسان الحمل واللصف واللوبيا والنيلوفر والناردين ونانخواه ونرجس ونسرين، ونعنع وهليون وهندبا وورس ويقطن وهو القرع، وقد نسب القزويني الفوائد الطبيسة لاين سينا والرازي وغيرهما.

وعندما انتقل أبوعبدالله الى الكلام عن الحيوان، قال انه فى المرتبة الثالثة بعد المعادن الباقية على الجادية والنبات المتوسط بين المعادن والحيوان بحصول النشر والنمو وفوات الحس والحركة ، أما المرتبة الثالثة فهى للحيوان الذى ، جمع بين النشر والنمو والحس والحركة ،

وقد خالف القزويني بعض من تقدموه من العلاه العرب في عدم ذكر الأشعدار التي وردت في وصف هدا النبات أو ذلك الحيدوان ، أو على الأقل لم يذكر الكثير منها ، وإنحا كانت دراساته وملاحظاته دراسات عالم أكثر منها دراسات أديب ، فضلا عن أنه جامع معلومات وخاصة الطبية ، والوصفات ، فهذا فيه جداء للبصر ، وذلك مدر أو مقو أو ما أشبه من توصيفات ، ينسها أغلب الأمر إلى ما نقل عنهم أو حكى له منهم ، وفي كثير من الأحيان كان يتبع هذه الوصفات بأن يقص حكاية تؤيد ما يذهب إليه أو لعله يريد بها أن يؤيد ما ذهب إليه لدى قارئه .

وعلى هذا النحو من لطف في السرد ، ودقة في الاستقراء والوصف ، عالج القزويني الإنسان ، ووصف أعضاءه عضواً عضواً ، وصف الغضاريف والأعصاب والشرايان والأوردة ، والجلد والأعضاء

الداخلية من دماغ ورثة وقلب وكبدوطحال وسرارة ومعدة وكلية ومثانة ، وكذا الأعضاء الخارجية من رأس وعين وأذن وأنف وفم ولسان وأسنان وغيرها . ثم انتقل القزويني إلى وُصف الحيوان ، وقال إن آذانها خلقت فوق رأسها ، ذات حركات شيى ، لتحاذى بالثقب جهات شتى ، ويرد الهواء إلىها فتكون فائدة السمع أكثر ، وعلل صغر أذن الفرسّ ، وكبر أذن الحار بأن الأول أذكى حساً ، فيكفه من قرع الهمواء دون ما يكفي الحار لصفاء حس الفرس ، وكنورة حس الحار ، وكذلك طول ذنب الأول ، لأن إحساسه بلذع الهوام فوق إحساس الحار ، فجعل طاقات ذنبه طويلة ، ليطرد بها الهوام عن بدنه، يقول ولما كان المطلوب من الدواب السر صلبت حوافرها، لىمكن المشى الكثبر علمها ، وليكُون سلاحاً دافعـــاً للْعدو ، فان كل حيوان له حافر لا قرن له لأن المادة لا تقى بهما جميعاً ، وكل حيوان له قرن لاحافر له، بل له ظلف ، ثم ذكر الدواب مبتدئاً بالفرس ، قال أحسن الحيوانات شكلا بعد الإنسان وأرشد الدواب عدواً وذكاء ، وله خصال حميدة، وأخلاق مرضية ، وله صفاء اللون وحسن الصورة وتناسب الأعضاء ، واليغل متولد من فرس وحار ، إن كان الذكر حاراً فشديد الشبه بالفرس ، وإن الذكر فرساً فشديد الشبه بالحار ، ليس له ذكاء الفرس ولا بلادة الحار ، وكذلك صوته ومشيه بنن الفرس والحمار ، ولا شك فى عقمها ، والحار حيوان خدر الأعضاء كدر القوى إلا الحافظة فإنه إذا مشي بطريق لا ينساه بعد ذلك ، ثم ذكر من الحيوان النعم وقال إن هذا النوع شديد الانقياد ، ليس له شراسة الدواب ولا نفرة السباع ومن شأنهـــا الصبر على التعب والجوع والعطش ، والثبات ، قال عن 1 الإبل ، حيوان عظم الجسم شديد الانقياد ، يُنهض ﴿ بَالحمل الثقيل ويعرك به ، تأخذ بزمامه فأرة وتقوده إلى حيثشاءت ويتخذ على ظهره

بيث يقعد الإنسان فيه ، مع مأكوله و، شروبه وملبوسه ، والوسادة والملحفاة والنمرقة ، كما في بيته ، ويتخذ للبيت سقف ، وهو بمشى يكل هذا ، وربحا يصبر على الماء عشرة أيام ، وإنما طولت رقبته ليستعين بها على النهوض ، بالحمل الثقيل وينال الأرض يرعى منها ، لتكون الرقبة مناسبة للقوائم وليبلغ مشفره سائر جسده وكذلك تحدث عن البقر واليقر الوحش والجاموس والزرافة والفأن والمعز والظبى والإيل وغيرها ، وأنه ليتبع كل حيوان بفصل مستقل عن خواص أجزائه ، ويسرد المنافع الطبية والوصفات خواص أجزائه ، ويسرد المنافع الطبية والوصفات

ثم انتقل إلى نوع آخر من الحيوان هو السباع ذكرها أيضاً مرتبة على حروف المعجم بدأ يابن آوى ثم ابن عرس والأرثب والأسد وهو أشد السيـــاع قُوة وأكثرها جراءة وأعظمها هيبة وأهولها صورة، لأنه لا بهاب شيئاً من الحيوان ِ ، ولا يوجد حيوان له شدة بطشه ، لا يأكل من صيد غيره ، والبير حيوان هندى أقوى من الأسســد والثعلب والحنزير والدب والدلق والذئب والساد حيوان على صفة الفيل إلا أنه أصغر منه جئة ، وأعظم من الثور وللسنجاب والسنور وسنور البر ، والسرباس والضبع وفالا ، والفهد والفيل حيوان ظريف سهى نبيل رشيق والقرد والكركدن والكلب . حيوان شديد الرياضة كثعر الوفاء ، دائم الجوع والسهر مخدم كثيراً ويدفع اللصوص ، قال الجاحظ من ذكاء الكلب ، أنه إذا اتبع الظياء يعرف التيس من العنز ، يتشم مواضع الصيد والنمر ، والنامور حيوان وحشى نفور له قرنان كالمنشارين ، وربما تشعب قرناه .

ثم تحدث عن الطبر ، آلاتها أجنحها ، ومن العجيب أن طبران الطبر في الهواء ، وعدم سقوطه والهواء أخف منه ، فلما اقتضت هذه الآلة خفة الجناح والجئة نقص منها أعضاء

كثيرة توجـــد في غيرها من الحيوانات التي ثلد كالأسنان والآذان والكرش والجلد التخين ، وإذا تأملت خلقة الطير وجدت نسبة قدامه إلى أسفله كنسبة عينه إلى شهاله ، فإن كان طويل الرقبـــة تطول أيضاً رجلاه ، وإذا قصرت رقبته قصرت رجلاه ، قال الجاحظ كل طائر جيد الجناح يكون ضعيف الرجلين كالزرازير والعصافير ، ومن الطيور ما أعطى العجب في لونه كالطاووس والببغاء والنعام وأبى براقش ، ومنها ما أعطى فى خلقـــه كالحام ، ومنها ما أعطى في حنجرته كالبلابل والقنابر ، ومنها ما أعطيت العجب في تركيب أعضائها كالديكة واللقالق والكراكي والنعائم ومنها ما أعطى فى صفته كالحطاف واليقوط والقنبرة ثم أورد القزويني طائفة من الطيور رتبها على حروف المعجم وذكر أهم صفائها ومميزاتها وإذا استعصى عليه ذكر بعض الخواص قال لم يحضرنى شئ من خواصه فأورد ( أبير براتش) طائر حسن الصوت طويل الرقبة والرجلين أحمر المنقار ، في حجم اللقلق يتلون بالأحمــــر والأخضر والأزرق والأُصْفَرَ ، و﴿ أَبُو هَارُونَ ﴾ طير في حنجرته أصوات مليحة شجية ، يفوق النوائح ويروق كل معنى ، لا يسكت بالليل البتة ، ويصيح إلى وقت الصباح ، والأوز والبازىء أشد الجوارح تكبرأ وأضيقها خلقأ ثم ذكر الباشق وهو أصغر الجوارح جثة والببغاء ، حسن اللونَ جَلًّا ، والشكل ، أكثَّرها أخضر اللون وقد يكون أحمر وأصفر وأبيض ، ومنقاره عريض ولسائه كذلك ، يسمع كلام الناس ويعيده ، إذا أرادوا تعليمها وضموا مرآة في قفصها ويتكلم أحد خلف المرآة فتعيد ما تسمع وتتعلم سريعاً ﴾ والبليل كثير الألحان ، واليوم ذليل بالنهار ولكن بالليل لا يقدر عليه شيُّ من الطيور و ﴿ الحباري ﴾ قالوا ما في الطيور أشد بلها منها ، لأنها تترك بيضها وتحتضن

بيضن غيرها والحدأة ــ طاثر خسيس يغلبه أكثر الطيور ، والحام هو الطبر المشهور الهادى إلى أوطانه من المسافة البعيدة ، وهو أشد الطيور ذكاء ، فإذا أرسل من موضع بعيد يصعد نحو الهواء ، ويكون صعوده مدوراً ، فلایزال بصعد وینظر حتی یری شيئاً من علامات بلده ، والحطاف طائر يتبع الربيع وذكر الخفاش بنن الطيور وقال إن يصره ضعيف يسوءوه شعاع الشمس ، يشبه الفــــأر ، جناحه جلدة رقيقة ، وله أسنان وللأنثى ثدى كما للفأر يرضع ولده ، والديك يقول إنه أكثر الطيور شهوة وعجبًا ينفسه ، يېشر بطلوع الفجر ، والدراج طير مبارك كثبر النتاج محدب الظهر مبشر بالربيع ، والدچاجة والرخمسة والزاغ ، والزرزور ، والزمج والسهاني ، والصقر والشاهن ، والشفتن ، والشقراق والصاف ، والطاووس ؛ والطهوج والعصفور والعقاب والعقعق والغراب والغرنيق ۽ من طيور الماء القواطع والغواص والفاختة والقبج والقنبرة والقمرى والقوقيس والكركي والكروان واللقلق ومالك الحزين والمكاء ، والنمر سيد الطيور، والنعامة والهدهد والوطواط والراعة .

وقد تناول القزويي كل طبر في فصل خاص ، يذكر فيه خواص أجزائه ، وما أظنه جرب هذه الحواص ولعله شايع العامة في ذكر بعضها ، وأن أبد كلامه في بعض الأحوال بنسبة إلى علماء سابقين ، ولسنا ندعو إلى تجريب ما قاله في العصر الحديث ، فهذا يسقى لمن يعربد في سكره فيتأدب ، وذاك مرارته تطعم الصبي فيحسن خلقه ، وهسنا عظمه يعلق على الصبي فيحسن خلقه ، وهسنا عظمه يياض العين وهذا يكتحل به فيزيد في حدة البعر ، يياض العين وهذا يكتحل به فيزيد في حدة البعر ، وذاك مرارته تقطر في الأذن تزيل الطرش وهذا الطير وذاك مرارته تقطر في الأذن تزيل الطرش وهذا الطير وذاك مرارته يسعط بها فتحد السانه يزيل العطش ، وذاك مرارته يسعط بها فتحد البصر ، وهذا كبده يشوى ويطعم المصبي يأمن البصر ، وهذا كبده يشوى ويطعم المصبي يأمن

الصرع ، إلى غير ذلك من الوصفات الكثيرة التي تتخلل كتابه ولا أظن أن قد قام على صحبها دليل ، ولا أظن القزويتي قد قام باجراء كل هذه التجارب ، وكذلك فعل القزويتي بالنبات ، فهذا خشبه ينفع في كذا ، وهذا دخانه يصلح كذا إلى غير ذلك من الوصفات التي رأيت أن أعفى القارئ من ذكرها ، واكتفيت بسرد عينة منها .

ثم عرض القزويني لنوع آخر من الحيوان أسياه الهوام والحشرات ، قال انه لاعكن ضبط أصنافه لكُثرته ، وبين رأيه في حكمة الحالق في وجودها ، ثم ذكر بعضاً منها مرتبة على حروف المعجم ، كالارضة والأفعى والبرغوث والبعوض ، وقال أنه على هيئة الفيل ، وكل عضو خلق للفيـــل فللبعوض مثله مع زيادة جناحن ء والثعبان ونقـــل عن ابن سينا قوله أصغر أصنافها على ماذكر خسة أذرع ، وأما الكبار فن ثلاثين ذراعاً إلى ما فوق ، والجراد والحرباء ، والحلزون ، والحية ، والخراطين والحنفساء ودود القز ، وديك الجن والذباب والرتيلا ، وهي دويبة تشبه العنكبوت والزنبور وسام أبرص ، والسلحفاة ، وهي حيوان برىءعرى أوكما نقل اليوم برمائي والصناجة والضب والظربان والعقرب والعنكبوت والفأرء والفراش والفسافس والقمل والقنفذ والنحل والنمل والورل سه ويتابع القزويني ذكر خواص بعض الأعضاء أو الأجزاء من كل هذه الهوام والحشرات التي ذكرها ، فيقول هذا دمه يكتحل به محد البصر ، وهذا قلبه يورث الشجاعة ، وذاك نزبل الحمى ، وغيره يقوى البلك ... إلى غير ذلك من الوصفات التي رأيت أن أعفى القارئ منها ، فأغلبها لم يقم طبه دليل فاما انه شايع العامة في اعتقاداتها ، أو أنه أحكى حكايات ليست يقينية ، ومبلخ يقينه فى بعض الحالات أن ينسب إلى ابن سينا أوالرَّازيأو غيرهما يعض هذه الوصفات, ثم اختم أبوعبدالله كتابه مخاتمة خصصها لحيوانات

عجيبة الأشكال ذكر بعضها في أقسام ثلاثة مثل يأجوج ومأجوج ، وأمة بجزيرة الرامني فهولاء روتوسهم روتوس النساس ، وأبدائهم أبدان الحيات ، وآخرون وجوههم وجوه الناس وظهورهم ظهور السلحفاة ، وكلها روايات يعوزها الدليل والمشاهدة الحسية ، وفي قسم ثان تكلم عن حيوانات مركبة من حيوانين مختلفين كالبغل من الفرس والحار وآخر بين الذئب والضبع ، يقال له السمع ، وثالث بين الكلب والذئب والضبع ، يقال له السمع ، وثالث بين الكلب والذئب والأقزام .

وبعد ، فهذا عرض سريع موجز لكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، كما كتبه أبوعبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويتي ، وقد لفت هذا الكتاب أنظار طلاب العلم في الشرق والغرب على السواء ، لوفرة مادته وسلاسته في العرض ، وقدطيع على هامش كتاب حياة الحيوان للدميري ، ثم أعيد طبعه عدة مرات . كما ترجم إلى الفارسية وإلى الألمانية وطبع في لينزج ، كذلك ترجم إلى الفرنسية ، وطبع في باريس في أوائل القرن الماضي ، كما ترجم إلى اللغة الرجم إلى اللغة من عطية من التركية ، ونشر مها منذ حين ، وتوجد نسخ خطية من

وللقزويني كتب أخرى لا تقل روعة عن كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات منها آثار البلاد . وأخبار العباد ، يتناول علم الفلك وبعض الأحداث التاريخية ، وكتاب آخر يشبه خطط المقريزي فيه وصف رأتع للقاهرة .

أحسب أن هذه الخلاصة الوافية والعرض الموجز لكتاب أي عبد الله القزويني ، تعطى القارئ فكرة عن طريقة عالمنا العربي في البحث ، ومنهاجه في التأليف والسرد ، وتدلنا على افتنان العلماء المسلمين بالمعرفة الموسوعية ، فيجمع العالم في كتاب واحد أشتاناً من المعارف عن البحار والجبال والأنهار والكواكب والكوكبات والأسهاك والحيوانات والنباتات والموام والطيور ، ولا تفوته الناحية الطبية في كل والحوام والطيور ، ولا تفوته الناحية الطبية في كل ما بذكر من معلومات وهي ألوان من المعرفة تدلنا على أن عالمنا العربي كان واسع الاطلاع شامل المعرفة مم على أن علمنا العربي كان واسع الاطلاع شامل المعرفة م على مر ألعصور والدهور .



# روح القوامنين المنت يو

#### بقلم الدكتورس تحاتر سعفان أستاذ كرس الاجماع بجاسة الأزعو

#### ا سے تمہید

لقد كان كثير من النقاد يعدون ( روح القوانين) أعظم موالفات ثلاثة قادت الفكر السياسي والاجماعي والفلسفي في القرن الثامن عشر ، أما المؤنفان الآخران اللذان أسهما في هذه القيادة للفكر في القرن الثامن عشر فهما كتاب التاريخ الطبيعي للأديب المشهور بيفون ( ۱۷۰۷ ... ۱۷۸۸ ) ورسالة في الأعراف لڤولتىر ( ۱۹۹٤ – ۱۷۷۸ ). وكان منتسكيو جــــد فخور بكتابه الذى كان يمثل ثمرة أيحاثه طيلة حياته ولذلك حرص على تصديره في طبعته الأولى بالمثل اللاتبي الشبور "Prolem sine matre creatam" أي طفل مولود بلا أم » . ولقـــد شرح منتسكيو ما يقصده من ذلك فقال إن كتاباً يوالف عن القوانين وروحها بجب ألا يظهر إلا فى دولة تتمتع بالحرية الحقة ، فالحرية التي تسـود بلداً من البــلاد هي شرط أساسي لصدور مثل هذا الكتاب إذ هي عِثَاية الأَم الَّتِي تُؤْدِي إِلَى نَشَأَةً هَــَــَــُهُ المُؤْلَفَاتِ ورعايتها ، ولكن كتاب روح القوانين 1 بلا أم لأنه ألف فى فرنسا التى لا تتمتع – فيما يرى المؤلف بأية

حرية . ولكن لفيفاً من النقاد يعتقد أن متسكيو أراد يكتابته هذا المثل الفخر بكتابه ، إذ أراد من ذلك أنه لم يترسم فيه خطى أى مفكر أو فيلسوف سابق عايه ٰوأن ليْس ثُمَّة تموذج سابق نسج منتسكيو على منواله ؛ وهي كبرياء وخيلاء لا يتمنز مهما منتسكيو وحده بل يتصف جما كل سكان مقاطعة جاسكونيا الفرنسية التي يقع موطنه بها . على أننا أن لا مثيل لكتاب روح القوانين بين المؤلفاتالسابقة عليه ، إذ يمرُّ ف منتسكيو نفســـه أنه وهو بصدد تأليف كتابه قد اطلع على عدد لا يحصى من المؤلفات انقديمة والحديثة وأعجب بكثير منها مماكان له أكر الأثر في تشكيل أفكاره . وليس من شأن هذاً أن يقلل من قيمة كتاب روح القوانين الذي خلد اسم مؤلفه والذي كان من أكثر الآثار العلمية تشكيلا للفكر الاجتماعي والسياسي في العصور الحديثة .

ويندر أن نجد موافقاً عثل ثمرة حياة علمية بأكلها مثل كتاب روح القوانين الذي عثل حقاً بالنسبة لصاحبة كتاب العمر . حقاً إن منتمكيو قد ألف موافات لاحصر لها قبل تأليفه روح القوانين ، ومن

والاجْمَاعية ، ولهذا ستبدأ هذا المقال العلخص لأهم حياة منتسكيو ومؤلفاته ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليلُ كتاب روح القوانين ونقده وأخبرأ سنعرض للأثر الكبير الذي تركه هذا المؤلف الضّخم وآزاء العلماء فيه

## ٧ ــ آهم وقائع حياة منتسكيو ومؤلفاته :

ينتمي شارل دي منتسكيو لأسرة ذات تاريخطويل فى خدمة البلاط الفرنسي ولقد ورث لقب البارونية عن جد له ، إذ كانت التقاليد تقضى بإطلاق هذا اللقب وغيره من الألقاب الأخرى كالإمارة والدوقية على جزيرة أو مقاطعة أو مدينة أو قرية أو إقطاعية ، كما ورث عن أجداده لقب الرئيس القضمائي لبرلمان جين، ذلك أن فرنسا طوال العصور الوسطى وحتى قيام ثورتها المشهورة كانت مقسمة إلى مقاطعات ، لكل منها برلمان له اختصاصات تشريعية وقضائية ، وكان للبرلمان رئيس أعلى يتلوه فى الترتيب رئيس دو قلنسوة ، وهو شعار الرأس كان يلبسه القضاة أثناء نَادِيةِ وَظَيْفَتُهُمَ كَمَا كَانَ يُلْهِسُهُ كَبَارِ المُوظَفِينَ ، ولازال هذا الشعار مُستخدماً إلى اليوم في كثير من الدولي , وكانت وطنية الرئيس ذي القلنسوة تورث ، شأنها في ذلك شأن كثير من الوظائف الى كانت تباع وتشرى وتورث وتوهب مثلها في ذلك كمثل الأموال العقارية والمنقولة . وقد ورث منتسكيو هذ اللقب أيضاً عن عمه چان پاتىت الذي كان قد ور ئه بدوره عن جدمنتسكيو وكان مولد منتسكيو سنة ١٦٨٩أى قبلالثورة الفرنسية عائة سنة وربى فى مدرسة كان يشرف علمها جماعة تسمى جاعة الحطابين oratoriens وهي جاعة ذات نزعات متحررة تجـــديدية ، تعنى أشد العناية بتدريس أصول الخطاية والبلاغة والتاريخ , ومن هنا نفهم سر ولع منتسكيو التاريخ . وقدحصل منتسكيو بعد دراساته الابتدائية والثانوية على ليسانس فالقانون من جامعة يوردو ثم ذهب لباريس ليمرن على مهتة

بينها موالفات شهيرة اقترن جا اسم الموالفة مثل (برسائل فارسية \* « وملحوظات عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم ۽ وخطب الافتناحية في برلمان بوردو ورواياته وقصصه إلى آخر كل ذلك ، ولكن كل تلك المؤلفات كانت مقدمة لذلك السفر الكير الذى أزمع تأليفه والذي سلخ في كتابته أربعة عشر عاماً أو من سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ . وتقول في هذا الثأن مدام دى لامبر الى كانث صاحبة منتدى أدنى مشهور فى القرن الثامن عشر لحاية الأدباء والعلماء والمفكرين وتشجيعهم والتي كانت ممثابة أم روحية لمنتسكيو ، إن منتسكيو لم يفعل بمؤلفاته السابقة على روح القوانين أكثر ﴿ مِنْ إِفْسَاحَ الطريق أمام مشروع كان من شأنه أن نخلد اسمه ويرفعه مبجلا على ممر القرون المستقبلة(١) . ولما كان كتاب روح القوانين يدور ــ كما سنرى ــ حول القوانين والعادات والتقاليد الني تسود المحتمعـــات المختلفة ، ولما كان منتسكيو يعلم تمام العلم أنه بهذا الكتاب يقوم بفتح جديد في بابِّ الدراساتُ الاجْمَاعية والسياسية والقانونية فإنه لم يقتصر على قراءة المؤلفات القديمة والحديثة التي رأى فيها. فائدة لموضوع كتابه الكبير ، بل رأى أن يتبع ذلك بزيارات يقوم لها للمجتمعات الأدبية المختلفة حيى يرى التباين بن طبائع المحتمعات المحتلفة روًيا العنن ويلمسه « على الطبيعة » فزار النمسا وايطاليا وألمانيا وانجلترا ، حتى يكون على بينة فىكتابة مؤلفه. وإذا كانت مؤلفات أي مؤلف تعكس في تاحية

من نواحمًا على الأقل الظروف الاجتماعية والسياسية ؟ بل والعائلية التي كانت تكتنف حياة صاحبًا ، فإن ووح القوانث، يعد أصدق مرآة للظروف الى كانت تحيط بصاحبه فى حياته العائلية والسياسية والاقتصادية

<sup>(</sup>۱) رسائل منتسکیو

J. Dedieu; Montesquieu, l'homme et l'Oeuvre, 1943.

المحاماة ، وهناك اتصل بالأوساط والمنتديات العلمية وسيدات المحتمع الرفيع مثل مدام دى لامبير ؛ ثم فنتنل والأب سان بيتر وقرأ ﴿ رَحَلَةُ شَارِدَانَ ۗ في بِلادُ الفرس في طبعتها التي صدرت سنة ١٧١١ ثم ۽ ألف ليلة وليلة » وهو الكتاب الذي ترجمه جالان ialland) وكان لاطلاعه على هذين الكتابين إلى جانب صداقته لسفير العجم في باريس محمد رضًا بك أكبر الأثر ي تأليفُه لكتاب ﴿ رَمَائِلُ فَارْسِيةً ﴾ الذي أَلفُهُ سَنَّة ١٧٢١ وكان غرام منتسكيوفي الفترة السابقة على تأليف كتاب الرسائل الفارسية بالعلوم والرياضيات لايعرف حدودآ لاسيا يعد أن انضم لأكاديمتي بوردو سنة ١٧١٦ حيث حمل على تقييد حرية الفكر والبحث وابداءالرأى وفعلا أنشأ معملا بالاكاديمية وبدأ بجرى تجارب على الحيوانات بغيةهدم تظرية الحيوانات الآلية التي سادت القرن السابع عشر وهي النظرية التي كانت تذهب إلى أن الحيوانات لانفوس لها وأنهامجرد آلات متقنة الصنع فلا تتسألم ولاتشعر كالانسان . وكان معجياً بالقرن السابع عشر محسبانه قون العلوم قبل أن يكون قون الآداب، إذ كان يرى فيه قرن جاليليو وتورشلي وديكارت ( العالم لا الفيلسوف ) وبامكال ( العسالم لا الأديب ) وهومخنز ونيوتن ، لاقرن كورنى وراسن وموليىر الأدباء . ولقد أفاد منتسكيو عن دراسة العلوم والتجارب العلمية إذ ردت إليه إيمانه بالله يعد أن كان يعتقد أن الدين وهم وحيال في خطاب صدر منه سنة ١٧١٦ عن سياسة ألرومان إزاء الدين ،ويقول ف هذا المقام: ﴿ إِنَّ العجبِ عَلَا الْفَيْلُسُوفَ كَمَا تَمَلَّوْهُ عظمة الله عندما يدرك كيف تعمل عضلة واحسدة من العضلات » ثم يشير إلى القدرة الجبارة التي تنظم عمل الجسم وما به من شرايين وأوردة وأعصاب وغدد .... فالدراسات التشريحية التي أجراها منتسكيو قد لعبت أكبر دور – فيما يرى النقاد – في تشكيل الفكر الديني عن منتسكيو ، ولقد لجأ منتسكيو للدراسات

العلمية والتشريحية ليفهم أسس السلوك التي تنبني علمها العبادات والتقاليد وهي التي سيستعين بهسا على تفسير كثير من الظواهر التي تعرض لها في كتابه الكبير وح القوانين ، وكتابه عن ، الرسائل الفارسية ، سنة ١٧٧١ كان دراسة للعبادات والتقاليد الشرقية ومقارنها بالتقاليد الغربية وكان هو الآخر بمثابة مقدمة للكتاب الذي كان يزمع تأليفه ، إذ ألف في نفس الفترة كتاب ملحوظات عن ثروة وأسبابها ، وهو فها يرى كثير من النقاد الأصل البعيد ، لروح القوانين .

وفى سنة ١٧٧٥ خطب وهو رئيس لىرلمان بوردو خطبة افتتاحية كان لها أثركبير في الأوساط القانونية والسياسية ، إذ حمل على الاتجار بالمناصب القضائية وعلى جهل القضاة وعدم نزاهتهم وطالب بسن قانون واضح عام لفرنسا يطبق على الناس جميعاً بلاتقرقة حتى يطمئن المتقاضون . ذلك أن فرنسا في تلك الفترة لم يكن يسودها قانون عام شامل بل كان القاضي ف كل منطقة محكم حسب عادات وتقاليد في شيء كبر من حرية التقدير مما أدى إلى فساد العدالة ، كما كانت هذه العادات والأعراف مختلفة من مكان لآخر وترجع إلى أصول متباينة ، فبعضها يرجع إلى القانون الرومانى وبعضها الآخر للقانون الجرمانى ، وجزء ثالث يرجع إلى القـــانون الكنسي أو القوانين التي كانت سائدة لدى الأمم المتبربرة كالغالة أو القوط. ونقد منتسكيو فى خطبته بطء القضاء وتأخبر البت في القضايا ١ من حفيد إلى حفيد حتى يقضي على آخر فرد في أسرة تعسة \* . وكان لهذه الآراء النقدية الطريفة وأمثالها مما كانت تطفح به كلمات منتسكرو سواء في خطبه العرلمانية أو في أحكامه أثر جبار فى توجيه أذهان العلماء والمفكرين إلى اصلاح القضاء الفرنسيٰ ، حتى أن برلمان بوردو مكث عدة سنوات يفتتح جلساته بقراءة خطبسة الافتتاح الثي ألقاها منتسكيو سنة ١٧٢٥ . وكل ماتم من إصلاحات

قضائية ومن صدور قانون نابليون الفرنسي بعد ثورة سنة ١٧٨٩ كان من بين الأفكار الجديدة التي نادى مها منتسكيو .

وفى سبيل نقده لبعض العادات الحلقية التي سادت الحياة الفرنسية ولاسها حياة المنتديات ترجيم قصة # معيد أقنيدوس Le Temple de Gnide سنة ۱۷۲۵ وهی لمؤلف یونانی قدیم غیر معروف ، وقد أضاف منتسكيو إلى الأصل أجزاء لها قيمتها ، وفي هذه القصة محمل على الأخلاق النسائية التي تقوم على الخيانة ويرفع من شأن الحب الصافى والعلاقات الزوجية التي تقوم على عفة كل من الزوجين، كما قام بتأليف كتاب آخر مشهور « ملحوظات على أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم برسنة ١٧٣٤ وتجده هنا يضع منهجاً خاصاً للمراسة التاريخ يقوم على استنباط النتائج من مقدماتها وهو المنهج الذي ستقوم عليه دراساته في كتاب روح القوانين . ونستطيع أن نذكر مؤلفاته وخطبه ورسائله وقصصه ولكننا سنجدها كلها وكأنها مقدمة لكتابه الكبير الذى يبدو أنه كرس حياته كلها ليؤلفه بقصد تخليد اسمه .

وكان منتسكيو على اتصال وثبق بالعلاء والأدباء والمعاصرين له سواء في فرنسا أو في الدول الآخرى من أمثال ريامبر وديدرو وقولتير وبيل ومويرنوى وميران ، كما أصبح صديقاً حمياً الميلسوف المشهور الفيلسوف المشهوس وفنتنل ، ونشسأت صداقات بينه وبين الفيلسوف السياسي بفندورة أثناء زيارته لألمانيا سنة ١٧٧٩ ، كما اتصل بهيوم وولاس ولوق ونيوتن ... أثناء زيارته لانجلرا سنة ١٧٧٩ ، والواقع أن منتسكيو قد قام منذ سنة ١٧٧٨ ، بزيارة النمسا وايطاليا وسويسرا وهولندا وألمانيا وانجلرا ، درس فيها خلال وسويسرا وهولندا وألمانيا وانجلرا ، درس فيها خلال الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية وتحدث الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية وتحدث

عنها فى مذكرات وموالفات فقد بعضها ، واتخذ من المادة الحام ، ومن المعلومات التى جمعها إلى جانب ما جمعه من الكتب التى لا تحصى عن القدامى والمحدثين مادة لكتاب حياته . وكانت مذكراته عن انجلترا ومناقشاته مع رجال السياسة فيها ونقده للسلطات سبباً في خلق مبدأ جديد من مبادئ الديمقراطية الحديثة وهو مبدأ فصل السلطات لضهان الحرية وهو المبدأ الذي أحدث به كل اللسانير الحديثة فها بعد .

وبعد عودته من رحسلاته تفرغ لكتابة روح القوانين منذ سنة ١٧٣٤ وهو تاريخ صدور هذا السفر الكبر . وبعد إخراجه لهذا الكتاب ألف عدة قصص كما ترك موافأ ضخماً بعنوان وأفكارى و نشر بعد وفاته . ثم ترك عدداً لابحصى من الرسائل التي نشرت أيضاً بعد وفاته التي حدثت

## ٣ ـــ كـتاب روح القوانين

لقد رجع منتسكيو في تأليف لهذا الكتاب إلى المفكرين إلى عدد ضخم من المؤلفات نخص بالذكر المفكرين إلى عدد ضخم من المؤلفات نخص بالذكر من بيها كتابي الجمهورية والقوانين لأفلاطون، والسياسة لأرسطو والحيوات والأعمال الأخلاقية لبلوتارخس والأمير لما كيافلي وخطاب سياسي عن العقد الأول لحكم تبت ليف لنفس المؤلف وكتاب المدينة الحيالية لتوماس مور ؛ وفي المواطن لهوبس وعث عن الحكومة لتوماس مور ؛ وفي المواطن لهوبس وعث عن الحكومة المدنية للوقه وفي القانون الطبيعي وقانون الأم لبوفندرون وكتاب المدنية للوقه وفي القانون الطبيعي وقانون الأم لبوفندرون وكتاب النظم لجستنيان وكتاب ستة أبواب في الجمهورية لجان بودان وكتاب النظم لجستنيان وأليف افرارد ... إلى جانب بعض مؤلفات من الهند والبعثات التبشيرية . وهذا الكتاب قيل كما سبق أن المشرنا إلى ذلك تأملات حياة منتسكيو بأكلها إذ يتول المؤلف بعد أن انتهى من تأليف هذا الكتاب و انني المؤلف بعد أن انتهى من تأليف هذا الكتاب و انني

الكبير ثم في ثلاث مجلدات من القطع المتوسط ، خلوا هن أسم المؤلف وظهرت طبعة أخرى فى نفس السنة مزورة في باريس ، وما أن ظهر روح القوانين حيى أحدث ضجة كبرى اجتاحت فرنسا من أقصاها إلى أقصاها فانقسم الفلاسفة ورجال الفكر والدين بين مؤيدين لآراته ومعارضين لها واكنرجال الدين على العموم على اختلاف مذاهبهم بين يسوعيين وچانسانيين قدنقدوا الكتاب نقداً مرا ، لأن ما ورد به من نظريات تتعلق بنشأة الفلسفة والدولة واثر النظم السياسية والهيئة الطبيعيةعلى نشأة الأديان وما تنادى به من نظم ... كل ثلك النقاط كانت ــ فيما يرى رجال الدين ـــ تتعارض مع ما ورد في الكتاب المقدس ، وأصدر الجانسانيون ( أورجال الدين الجددكما كانوا يسمون أحياناً ) بياناً الهموا فيه منتسكيو بأنه من أصحاب الدين الطبيعي déisme الذين يؤمنون بوجود ذات عليا تدير الكون على أساس عقلي صرت بدون اعتقادٍ في التنزيل أو الوحي أو الرسل وفي هذا مختلفون عن أصحاب مذهب انتألية والوحى théisme وَلَا نكاد نجد أديبًا أو فيلسوفاً في فرنسا إلا وعلق على هذا الكتاب ، إما بالنقــــد الموضوعي أو بتحبيذ ما ورد به من آراء أو بالحملة عليه ، مما اضطر منتسكيوسنة ١٧٥٠ إلى إصدار رده على تلك الانتقادات في كتاب عنوانه 🛚 دفاع عزروح القوانين ۽ ن کما کان المولف في کتابه إلاَّصلي يتنبآ أحياناً بما سيقدم إلى آرائه من نقد ويرد على هذه النقود المتخيلة . ولقد راقبت الكنيسة الكاثوليكية في روما كتاب روح القوانين في شي كبير من الاعتدال ، وقحصه علماء السربون بدون أن يصدروا حكمهمعليه رسمياً . وأخذ ديبان الملتزم العام للضرائب في فرنسا فى دحض ما ورد به من آراء اقتصادية . وفى سنة ١٧٥١ وضعت السلطات الدينية كتاب روح القوانين في القائمة السوداء Index أي قائمــــة الكتبالمحرمة قراءتها .

أستطيع القول بأنني استغرقت فيه حياتى كلها 🚁 إذ عندماً انهيت من دراساتي القانونيـــة وضعته وسط موالفات القانون فبدأت أمحث في تلك المؤلفات عن روح القانون ۽ فأجهدت نفسي ولم أصنع شيئاً ذاقيمة ومنذ عشرين عاماً اكتشفت مبادئي وهي جد بسيطة . ولو أن مولفاً غيرى قام پنفس الجهد لخرج بإنتاج أفضل ولكنني أعترف أن العمل في هذا الكتاب كاد يقتلني ، إنني أريد أن أستريح ولنأعمل شيئاً بعد ذلك، (١) وبقول استارو بنسكي معلقا على هذا القول إن حياة منتسكيو السابقة على تأليف روح القوائين كانت موجهة نحو هذا العمل الذي كرس له كل جهوده والذي ملأ عليه حياته ، فهو قد طبق قول المفكر والفيلسوف الانجلىزى چون لوقه الذي قال 1 إن الانسان بجبعليه أنْ يَفَقَّدُ نَصِفُ وقته لكى يستطيع أنْ يَفْيَدُ مِنَّ النَّصِف الآخر ۽ إذ قضي أوقاتاً ثمينة في الدرد على المنتديات والملاهى في الرحــــلات والمناقشات والحوار واستقاء المعلومات بالطريق الشقوى وعن طريق الرسائل وقام بكتابة القصص ... كل ذلك كان عثل نصف وقته الذي ﴿ أَضَاعِهِ ﴾ لكي يقيد من النصفُ الآخرِ بتأليفه كتاب روح القوانين . ولقد فقد منتسكيو بصره كله تقريبًا أثناء تأليف هذا الكتاب مما اضطره في النهاية إلى املاء الأجزاء الأخبرة منه ، ثما يفسر علاجـــه لنفس الموضوع أحياناً في فصول متعددة قصيرة حتى لا يثقل على الكاتب الذي يسجل ما على عليه .

وكان كلما كتب فصلا أوجزءاً عرضه على أصدقائه ولاسيا مدام دى لامبير التى استشارها فى معظم أجزاء الكتاب ، كما كان يستشير الوزير الأديب دأر چنسون Argenson والأب جاسكو . وأخيراً ظهر الكتاب كاملا فى جنيف سنة ١٧٤٨ فى مجلّدين من القطع

<sup>(</sup>١) عن

Jean Starobinski; Montesquieu par luimême.

قط من آراء ظنية وإنما من طبيعة الأشياء يا(). وبعد التصدير تأتى الأجزاء أو الأبواب الواحدة والثلاثون وهي التي سنقسمها وفقاً لرأى بعض النقاد (٢) إلى ثلاثة أقسام: القسم النظرى ويشمل الأبواب الثمانية الأولى والقسم العملي ويشمل الأجزاء من التاسع حيى السادس والعشرين ثم أخيراً قسم نسسميه منفرقات ويشمل بعض أجزاء متفسرقة وموضوعات خاصة ويدخل فيه على وجه الحصوص الأجراء من السابع والعشرين، وسنعالج هذه الأقسام الثلاثة بالترتيب.

#### ٤ -- القسم النظرى من روح القوانين :

القوانين : ويعالج المؤلف في هذا القسم موضوعات مجردة، ففي الجزءالأول يتكلم عن القوانين على وجه العموم فيقول و إن القوانين في أوسع معانيها عبارة عن علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء ؛ ولكل الموجودأت قوانينه وللعقول المتعالية على الإنسان وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه ، . والقوانين أيًّا كان توعها ليست إلا علاقات بن قوى متفاعلة يؤثر في بعضها بعض ؛ ويتأثر بعضها ببعض وهذه القوى على نوعن ، فزيائية ومعنوية أو أخلاقية فالطبيعة ومبادىء الحكومات والتعليم والضرائب والمناخ وعادات الأمة وتقاليدها وعدد السكان والدين السائد ــ كل تلك قوى تتفاعل والقوانين ليست شيئًا آخر إلا العلاقات التي تنتج عن ذلك التفاعل بشكل ضرورى . ومحمل منتسكيو حملة شعواء على الفلاسفة الذين أخضعوا القوانين والظواهر الى تسود العالم لقدرية عمياء ، إذ كيف يمكن أن

ومحتوى الكتساب على تصدير يأتى بعده واحد وثلاثونُ بابًا أو جزءًا ، وكل جزء مقسم إلى فصول وتبلغ الفصول في مجموعها سبّائة وخمسة . وقدوضع المولف لكتابه عنوانآ طويلا يعطى للقارىء ملخصاً لما ورد فيه ، فالنسخة الأصلية من الكتاب تحمل العنوان الآثى : ﴿ فِي رَوْحِ القُوانِينِ ؛ أَوْ فِي الصَّلَةُ الَّتِي بِحِبّ أن تربط القوانين بنظام الحكم في كل أمة ، وبتقاليدها ومناخها ودينها وتجارئها ... الخ ، . وفي التصـــدير يتوسل المؤلف إلى القارى، ألا يتسرع في الحكم على الكتاب بناء على نظرة خاطفة لبعض ما ورد به ١ إن لى رجاء أخشى ألا يتحقق، وهو ألا يحكم قارىء عابر على عمل استغرق عشرين عاماً ، وأنْ يقبل القارىء هذا المؤلف أو يرفضه جملة ولا يقتصر على قبول أو رفض عدة جمل ؛ لأن الإنسان إذا أراد أن يفهـسم فكرة المؤلَّف فلن يستطيع الوصول إليها إلا إذا فهم فكرة الكتاب ١٠٦٤ . ثم يقول ﴿ لقد خبرت الناس أولا ووجدت في هذه الأشكال المتباينة ، بشكل لا لهاية له ، من العادات والقوانين أن الناس ليسوا مساقين تمحض أهوائهم . فوضعت المبادىء العامة لسملوك الناس ووجدت الحالات الفردية تخضع لها في يسر ، كما وجدت أن تاريخ جميع الأمم ليست إلا نتــــائج لتلك المبادىء العامة وأن كل قانون خاص مرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أعم منه . ولما اتجهت لدراسة العصور القدعة بذلت الجهسد في استخلاص روح مبادئها حتى لا يشكل على الأمر فأعتبر من قبيل المتشاجات حالات مختلفا يعضها عن بعض ۽ وحتى لا تغيب عنها الفوارق الفاصلة بين حالات قد تبدو متشاسة ، إنني لم أستخلص مبادئي

<sup>(</sup>١) نفس المرجع

<sup>(</sup>۲) قارن

C.A. Fusil; Montesquieu, pages choisies "L'Esprit des Lois », L. Larousse.

<sup>&</sup>quot;Esprit des Lois", édition Firmin-Didot et Cie, sans date, p. 1.

وهي الطبعة التي سنشير إليها في هذا المقال عند ذكر تصوص من روح القوانين .

نتصور أن تخلق مثل هذه القدرية موجودات مفكرة . وهناك إذن عقل مبدئى وهو الله والقوانين عبارة عن العلاقات الَّتي توجد بينه وبنن الموجودات المختلفة فها بينها وبنن بعض ، فعلاقات الله بالكون تتلخص في أنه خلقه وفتي قواعد وضعها هو وهو خفظه ويصونه وفق نفس القوانين التي خلقه بمقتضاها ، والعالم المادى والحال هذه مسود بقوانىنلا تتغبر لأنها أساس وجوده واستمراره ء أما الموجودات العاقلة فتخضع لنوعين من القوانين نوع طبيعي وهي القوانين التي تشتق مّن طبيعة تكوين تلك الموجودات مباشرة وهى تلك القوانين التي كانت تسود الإنسان البدائي قبل تكوين المجتمعات لأن منتسكيو كان يعتقد كأصحاب المذهب التعاقدي أن الإنسان قبل تكوين المجتمعات قد مر بمرحلة طبيعية وكان في هذا متأثراً بهوبس ولون على وجه الخصوص ، ففي هذه المرحلة مثلا كان الحوف يسيطر على الإنسان وكل إنسان كان يشعر أنه أقل من الآخر وبذلك لم يكن بين الإنسان وأخيه أية نزعات عدوانية ؛ كما كان يسيطر على الإنسان نزعة البحث عن الطعام والمحافظة على حياته والانجذاب الجنسي ... كل تلك تمثل عينات من القوانين الطبيعية . ويبدو أن منتسكيو كان يقصد من القوانين الطبيعية تقريباً مانسميه اليوم الدوافع الغريزية . أما النوع الآخر من القوانين فهو القوانان الوضعية الني يضعها الإنسان لنفسه بعد تكوين المحنمعات ، وإذا كانت القوانين الطبيعيـــة مفروضة على الإنسان لأنه ليس مصدرها فان القوانين الوضعيــة لما كانت صادرة عنه فانها متبعثرة حسب ظروف كل مجتمع ، وهذه القوانين على أنواع فمها قانون الأممالذي ينظم العلاقة بين المجتمعات . والقانون

السياسي الذي ينظم شُئون الحكم ، والقانون المدنى الذي

ينظم علاقات الأفراد بعضهم يبعض ...الخ . ولما كانت

القوأنين ليست شيئأ آخر إلا العلاقات الَّني تربط العقل

الأول أوالله بالموجودات المختلفة وتربط الموجودات المحتلفة

بعضها ببعض فان مؤلّف روح القوانين يتلخص فى البحث فى العولمل النى تؤدى إلى تغير هذه العلاقات سواء بين الخلوقات بعضها وبعض من جاعة لأخرى ومن عصر لآخر ،

ولقد محث منتسكيو فى فلسفة السابقين والمعاصرين والآراء كما وجد معظم المؤلفين ينظرون للموضوع من زاوية ضيقة بدون إلمام شامل به ، فعلماء القانون وعلى رأسهم الرئيس داجسو d'Agnesseau الفرنسي يذهبون إلى أن القوانين تصدر عن فكرة أو فلسفة خاصة لسلطة عليا متحكمة فى المحتمع ومشبعة بثلك الفكرة ، والقانون الوضعى ليس في هذا المعنى إلا تعبيراً عن إرادة الله ، ذلك أن القانون قد صدر عن الحاكم الذي يتولى السلطة والذي يعد نظرياً تمثلا لله في المحتمع ، فهو قد اختاره لينوب عنه في حكمه وهو إذ يتصرُّف إنما يعبر عن الإرادة الإلهية ؛ مسْهلـفاً من ذلك تحقيق أكبر نفع للمجتمع الذى ولى أمره وهو بعد مسئول أمام الله عن هذا التصرف . وقربب من هذا ما ذهب إليه سينوزا الفيلسوف الهولندى المشهور من أن العالميسىر بالقضاء والقدر وأن كل ظواهر هذا العالم فنزيقية كانت أم إنسانية انما تعتمد على الإرادة الإنهية : ولم تكن مثل تلك التفسرات لتروق فى رأى منتسكيو الذي كان مشبعاً بالروح العلمي والذي كان يهدف الى يقوم على منهج علمي يستند الى المشاهدة والتجـــرية والاستقراء : في حين أن هذه التفسيرات كانت تعتمد على أسس دينية ميتافنزيقية غامضة والى جانب هذه المذاهب الدينية وجد منتسكيو فريقاً من رجال السياسة والقانون يستندون الى أسس أخلاقية وذلك مشسل جروسيوس وبفندورف وباريىراك،ويذهب هؤلاء الى ان فكرة العدل سابقة على كل قانون وضعي . فهناك

نموذج من العدالة وهو نموذج مثالي يرجسع إليه كل المشرعين في تشريعاتهم : وهذا النموذج المثالي ليس مصدرة الإنسان بل هو مفروض على الإنسان ۽ وهو يتكون من الحقوق والالتزامات اللازمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد الكائنين في مجتمع واحد؛ ولتنظيمُ العلاقات بِّن المحتمعات المختلفة ، وهذا النموذج هومايسمي بالحق الطبيعي . والانسان يشعر سهذا الحق الطبيعي بشكل تلقائى كأنما ولمد الإنسان مزوداً محاسة تجعله يفرق بن العدل والظلم وفقاً لهذا القانون . وهذا القانون خالد أبدى أزلى لا يتغبر بتغبر الزمان والمكان وبناء على ذلك تصبح مسألة تفسير القوانين مسألة عث مدى التطابق بين القوانين السائدة في المحتمعات المختلفة والقانون الطبيعي . ولقد تأثر منتسكيو بهذه النظرية ردحاً من الزمن حتى سنة ١٧٣١ ولكنه وجدها هي الأخرى نظرية ميتافنزيقية لا يؤيدها الواقع لأنها تتعارض مع فكرة الصبرورة ولا تفسر كيف أن فكرة العدل تختلف من مجتمــع لآخر ومن عصر لآخر . اتجه منتسكيو بعد ذلك إلى أصحاب المذهب التعاقدي ولاسها مذهب هوبس الذي تأثر به المؤلف ولكنه مع ذلك تركه لأنه ينادى محكم الطغيان الذي كان منتسكّيو يقشعر من بشاعته . كما أنَّ نظرية هوبس كانت كالنظريات السابقة تضبع مبادئ فلسفية عامة مما كان يتنافى مع منهج منتسكيو فى البحث القائم على التجربة والاستقراء .

وإذا كانت المذاهب السابقة قد فشلت في ضم منتسكيو إلى صفوفها فإن ثمة عدداً من المؤلفين كانوا عثابة نور أدى ممنتسكيو إلى إلمنهج العلمي السلم للراسة مشكلة القوانين في أصلها وروحها وأول هؤلاء العلماء هو الإيطالي جرافينا Gravina الذي كان ينصح الباحثين في الدراسات القانونية بأن يضعوا في اعتبارهم أن المشرعين عندما يشرعون إنما يأخسنون في اعتبارهم الأولى احتلاف الشعوب من حيث العادات والتقاليد

التي تسودها والوسط الجغــراق الذي تعيش فيه(١) والثاني هو الفيلسوف الألماني أوتو إقرارد Everard . الذي نادى بضرورة الابتعاد عن التفسرات التوكيدية أو الدجاطيقية ، والبحث عن ﴿ دُوافِعُ الْقَانُونَ ﴾ الَّي تتلخص فى فائدة اللمولة وعقلية الشعوب والعـــادات والأفكار السائدة فنها والعدالة الطبيعية؛ . أما الثالث فهو اللورد الانجلىزى بولنجروك Holingbroke الذي قال بضرورة مراعاة الأخلاق والعادات والتقاليد والمناخ والروح الهام فى كل دولة عند التشريع لها . وكان أنانضم منتسكيو إلى رأى هؤلاء العلماء . وبدأ منتسكيو يبحث عن سر ائتلاف القوانين الوضعية قاصراً بحثه على القوانين الوضعية مقتصراً فيها على القوانين السياسية واللَّدنية ، أما قانون الأمم الذي ينظم علاقة الدوربعضها ببعض فإنه ثابت لأنه يرتكز على وكنزتين الأولى ضهان السلام بين الأمم والثانية ضهان الاستقرار والبقاء لكل أمة . ولكن ماهي العوامل التي تتوقف علمها القوانين السياسية والمدنية السائدة في كل مجتمع ؟ ثَمَّة فيأ يرى منتسكيو — فئتان من العوامل : عوامل أخلاَقية أو اجتماعية تتحصر في العامل الأخلاقي الأول وهو شكل الحكومة الذى يتخذه المحتمع ، وعوامل قيزيقية تنحصر فى العامل الفيزيقى الأول وهو المنساخ الَّذَى يسيطر على الإقليم ثم تُأتَّى بعد ذلك بقية العوامل الأخلاقية والفيزيقية آلكى تدور حول هذين العاملين الرئيسيين ، فالقوائين تتعلق تعلقـــــاً ضرورياً بنوع الحكومَة السائدة والمبدأ الذي تقوم عليه ... كما تتعلق بالعوامل الفبزيقية كالمناخ ونوع الأراضى والموقع والمساحة التي يشغلها المحتمع ... كما تتعلق بدرجة الحرية الى ممنحها دستور الحكم بالدين السائد بين السكان وميول الشعب وثروته .... كما تتعلق أخبراً بعضها ببعض ( أى كما تتأثر القوانين سهذه العوامل تتأثر

Opuscules, 1713, (1)

كذلك بعضها ببعض ) وبالمصدر الذي صدرت عنه وغاية المشرع من سنها والموضوعات التي تنظمها (٢) ولاتؤثر هذه العوامل على القوانين بدرجة واحدة ، بن بدرجات متناوتة ، فالعوامل الأخلاقية تَوْثَرَ بِدَرِجَةً أَكْبِرِ مِنْ العُوامِلِ الفَيْزِيقِيةِ ، ذلك «أن العوامل الأخارقيــة ــ فيما يرَّى منتسكيو ــ تشكيل الطباع العامة للأمة وتحدد نوع روحها العام بلىرجة أكبر ثما تفعل العوامل الفيزيقية ۽ ۽ ويؤكد الفيلسوف هذا المنبى قائلًا ﴿ إِنَّ النَّظُمُ والعادات والنقائيد والأخسادق تستطيع أن تتغلب يسهولة على قسوة المناخ ، . والعوامل الفيزيقية والأخلاقية التي تكشف يجتمعاً من المجتمعات لا يقتصر تأثيرها على نشأة القوانين ، بل هي تؤثر كذلك على تطورها ونضوجها وتنويتها أو إضعافها . حتى أننا نجد في كل عصر ١ جيلا من القوانين ۽ نختلف عن جيل العمسر السابق أو اللاحق ، إذ ثمة أجيال من القوانين على غرار أجيال بني الإنسان . وكل و جيل من العوامل وتضافرها .

#### ب ـــ القوانين وعلاقتها بالحكومة في طبيعتها ومبادئها

وبيعث منتسكري هذه النقاط في الأبواب من الثان حتى الثامن . ويقول في مبدأ الباب الثان إن الأشكال التي يمكن أن يتخذها نظام الحكم ثلاثة : جمهورية وملكية وطغيان . وهذا التقسيم كان محل نقد عنيف من العلماء لأن الطغيان لا بعد شكلا قائماً

بذاته ، بل هو شكل تنحدر إليه كل أشكال الحكم إذا تطرق إليها الفساد . ولكن منتسكيو قد فصل بين الملكية والطغيان لكي محمل حملة شعواء على أَخْكُمُ الطَّغَيَانَى بِدُونَ أَنْ يَسَّى مَعَ ذَلَكُ إِلَى البِّلاطُ الفرنسٰي الذي كان يقوم على الحكم التحكمي. والحكم الجمهوري ــ في رأي منتسكيو ٰ ــ هو حكم الشَّعبُ أو من ينوبون عنه أو جزء من الشعب ، والحكم الملكى هو الذي يتولى الحكم فيسه شخص وأحدأ وفتي قوانين واضبحة الحسدود لا يتعداها ء أما حكم الطغيان فهو يقوم على شخص واحد يحكم بلا قانون ولا قاعدة إلا أهواؤه وعواطفه .. والحكم الجمهوري على نوعين ؛ فإما أن محكم الشعب أو من بمثلونه وفق قواعد نيابيــة خَاصَّة تلك هي الديمقراطية وإما أن يكون الحكم في أيدى فئة من أغنياء الشعب وتلك هي الأرستقر اطية . وفي الدبمقراطية يستطبع كل شخص وفق قواعد خاصة تمثيل الشعب أو حسكم الشعب باسم الشعب ، أما في حالة الأرستقراطية فإن الحكم محصور فى طبقة معينة أو عدة طبقـــات لا يتعداها وأحسن شكل للحكم الأرستقراطي هو ذلك انذى يقترب قدر الامكان من الحكم الديمقراطي . أما الحكم الملكي فهو الذي يقوم على هيئات تتوسط بين الملك والشعب وتكون لها أختصاصات محدودة تحديداً دقيقاً بحد من سلطان الملك . ومنتسكيو إذ يتحدث عن هذَّه الأنواع من الحكم إنما كان يفكر في الحقيقة في النظام الملكي الاقطاعي الذي ساد معظم الشعوب الأوربية في العصور الوسطى ، حيث كانتُ هيثات النبلاء والأشراف ورجال الدين والمدن الحرة تحد من سلطان الملك وتباعد بينه وبنن الطغيان ، إذ بدون هذه الهيئات يصبح الملك ــ فيما يري الفيلسوف ــ ولا حدود لسلطانه ولارادع لتصرناته . إذ «لانبلاء بلاملك ولا ملك يلا نبلاء ، إذ في هذه الحالة الأخيرة يصبح الملك

<sup>(</sup>١) روح القوانين الكتاب الأول القصل الثالث

طاغية (١) أما في حكم التلفيان فإن الطاغية بخلق بجانبه بعض الأمراء والكسائي الجهلاء فوى الشهوات التي لا تحدها حدود و . ومن سمات هذا النظام أن يعين الطاغية وزيرًا بحمل الأعباء اسها ؟ بحيث يسمح هذا النظام للطاغية بأن يفعل كل ما يرضي نزواته ورغباته باسم ذلك الوزيو .

والقوانان تحت الحكم الجمهورى ترتكز على التفصيلية لأن من يضعون القوانان هم أنفسهم الحاضعون الم والمتحملون لمسئوليها والتفصيلية هنا تعنى المسك بواجبات المواطن الصالح الشريف أى بتضحية المصالح الفردية إزاء الصالح العام ، لأن القوانين لما كانت صادرة عن الشعب فان أى خطأ فى قوانين المولة لا يستلزم إلا رجوع الحكام بكل بساطة عن قرارهم أما الحكم الملكي فأساسه الشرف وثقة الشعب فى ملكه أما أساس حكم الطغيان فهو الحوف والرهبة أذن الرعايا ليسوا أحراراً بل هم عبيد أذلاء الطاغية الذي يبقى حكم مرتكزاً على هذه الرهبة من جروته وسلطانه (١١).

واذا كانت تلك هي الأشغال المختلفة لنظم الحكم فالها توثر تأثيراً كبيراً على القوانين المدنية والجنائية والإدارية التي تنظم الحياة الاجتماعية فهي قوانين التربية والتعليم يعمل الحاكم على توجيه تلك القوانين بحيث تخدم أغراضه وتربي في مواطبها هذه المبادىء التي يقوم عليها النظام الأساسي أي غرس ميادىء الفضيلة أو الشرف أو المحوف بحسب ما اذا كان النظام جمهورياً أو ملكياً أو طغيانياً ، ولكن اذا كان النظام الجمهوري ألزم والتعليم هذه المهمة فانه بالنسبة للنظام الجمهوري ألزم منه بالنسبة للنظامين : الملكي والطغياني ، وذلك لأن من والسهل على الطاغية أن ينشر الحوف والرهبة بين رعاياه وذلك عن طريق نشر القسوة في العقاب ، والوحشية في

معاملة المحكومين ، وكذلك من السهل على الملك غرس مبدأ الشرف والثقة بالحاكم لأن هذه صفات أساسها العواطف والانفعالات النفسية التي تؤثر فيها وتنأثر بهاء فمن الميسور على الحاكم أن مخلق جواً نفسياً يؤدى انى التُمَّة في شرفه والطمأنينة الى حَكُمه(١١. أما في حالة الحكم الديموة إطى فان توفير الفضيلة أي تدريب الأقراد على أن يكونوا مواطنين فضلاء يضحون بصالحهم الحاص في سبيل الصالح العام ــ كل هذا ليس شيئاً ميسوراً . وكذلك يؤثر نوع الحكومة في القوانين الأخرى التي لا تتعلق بالتربية والتعلم ، فهو يؤثر على القوانين الى من شأنهـــا أن تطمُّنْ الناس على أشخاصهم وأموالهم القوانين الجنائية وإنشاء المحاكم ، وهذه القوانين تقوم على عَفُوبات خَفِيفَة عادة تحت النظيم الَّتِي أَسَاسُهَا ٱلفَصْيَلَةُ أو الشرف : أما في النظام الطغياني القائم على الخوف فنجد العقوبات صارمة وحشبة غبر انسانية . كمايوْدى الشكل السياسي للدولة الى سن قوانين تحمي الفرد من سوء استخدام النظام أو استغلاله ، وذلك فيما عدا النظام الطغيانى الذى نخضع الفرد فيه لكل أنواع الظلم والاستغلال بلاضاًن . أما في النظامين الجمهوري والملكى فتسن قوانين تمحمى الفرد وحرياته المختلفة ، كما تحميه من الضرائب الباهظة التي لا تتناسب مع مقدرته المالية ، على أنه من الملاحظ ــ فيما يرى منتسكيو ــ أنه كلماكانت الحكومة دعقراطية نقوم باصلاحات يشعر بها الأفراد ، تقبــل هؤلاء بسهولة ما تفرضه عليهم من أعباء مالية حتى نستطيع أن نصبع ما يأتى كقاعدة عامة : ﴿ فِي مقدور الحاكم أَنْ نجمع من الضرائب مقداراً يتناسب طردياً مع حرية الحكومين ،. ويتعلق بشكل الحكومة أيضاً ماساه متسكيو قوانين النَّر ف lois somptuaires). فالنَّر ف في أية دو لة من

<sup>(</sup>١) الباب المادس.

<sup>(</sup>٢) الباب البناسع.

<sup>(</sup>١) الباب الثاني الفصل الرابع

<sup>(</sup>٢) الأبواب الثالث والرابع والخاسى .

الدول اتما يكون تثبجة للتفاوت بين الثروات ، فالدولة الئي تكون الثروة فها موزعة توزيعاً عادلا بلا فوارق كبيرة لا يكون ثمَّة نرف لأن النرف يأتي من تمتـــع الإنسان بعمل الآخرين ، ينفق عليه المتمتع أو المترف من أثروة تزيد على حاجته وعلى ذلك نجد أن الترف فليـــــل أو معدوم ـــــفى رأى منتسكيو ــــ فى الدول الدعمقراطية أو الجمهوريات التي تكون الثروة فهما موزّعة توزيعاً عادلا ان كل انسان تجد كفايته بلا الرّائدة ما بجعله يترف على حساب الآحرين ، وعلى ذلك فالجمهوريات المثالية هي التي يسودها حسن التوزيع في الثروة وعدالته ، وهذا هو السر في أن الأفراد في كثير من الجمهوريات القدعة كانوا يطالبون دائما يإعادة توزيع الثروات وحدث بالفعل إعادة توزيع البروات فبها أكثر من مرة أما في الجمهوريات التي تسير على النظام الاستقراطي كبعض المدن الايطالية واليونانية فإن الارستقراطيين فى بعضها كانوا يعيشون بلا ترف لأن قوانين البلاد وظروفها كانت تحتم علمهم الاعتدال في الإنفاق مما كان يترتب عليه الضنك الشديد لأن المروة كانت تكدس في أيدى الأرستقراطيين وبحرم منها الشعب ، وفي بعضها الآخر ولاسيما عند اليونان كان الأرستقراطيون ينفقون عن سعة على رفاهية الشعب في الأعياد وفي الاحتفالات الدينية وشي المناسبات وهذا كان نظاماً مثالياً للنظام الأرستقراطي لأن الأرسمتقراطين يتحملون عبء الثروة والفقر على السواء . أما في النظام الملكي فقد تصدر قواتين تحد مزالرف لتوفر النقود لتشجيع التجارة والصناعة ولكن حياة النَّرف من صفات النظالم الملكي لأن النظام الملكى بحكم تعريفه يقوم على الاختلاف فى النُروات فإذا صدرت قوانين تحد من حرية انفاق الأثرياء فإن الفقراء لن مجدوا عملا وبموتون جوعاً .. وكذلك يوجد

الترف في دُولة الطغيان ، ولكن مع الفارق هو أن

الترف فى دولة النظام الملكى يكون نتيجة طبيعية الممتع الأفراد الأفراد بحريتهم ، أما فى دولة الطغيان فإن الأفراد جميعاً عبيد أذلاء للطاغية ويكون الترف لبعض الناس نتيجة لسوء استغلالهم لعبوديتهم ، لأن مشل هوالاء المستعبدين وقد ولاهم سيدهم الطاغى ليصرفوا شئون عبيده الآخرين ينتهزون الفرصة ويستغلون هوالاء العبيد الآخرين . لاسيا والهم يعيشون ليومهم بلا أمل فى الغد غير المضمون ولذلك محاولون الوصول إلى أقصى الغد غير المضمون ولذلك محاولون الوصول إلى أقصى قسط من الترف فى أقل وقت على حساب زملائهم العبيد الآخرين .

وهكذا إذا رحنا نبحث في جميع أنواع القوانين التي تسود الدولة لوجدناها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالنظام السياسي القائم فيها على أن النظام السياسي ككل شيء آخر قابل للفساد إما بطول و الاستعال و أو بفساد القائمين عليه وحينئذ ينتشر الفساد والرشوة ، و الملكية تتحول بالفساد إلى طغيال حاكم واحد والارستقراطية إلى طغيان عدة أفراد بينا يؤدى فساد الديمقراطية إلى طغيانالشعب (١) فالسبب الأول مثلافي فسأدالد مقراطية وينهم ، ومن تاحية أخرى تفسد الديمقراطية إذا راد يشهم ، ومن تاحية أخرى تفسد الديمقراطية إذا راد المسلك بروح المساواة عن حدود معينة ؛ إذ في هذه الحالة صيعتبر كل انسان نفسه مساوياً لرئيسه في العمل الحالة صيعتبر كل انسان نفسه مساوياً لرئيسه في العمل وبذلك يرى من الحطأ أن يتلقى أول مرة منه وأن من المقاييس وتنتشر الفوضي (٢).

## ه — القسم العملي:

وإذا كان القسم الأول يعالج القوانين وأنواع

<sup>(</sup>١) الياب الثامن

رَبُّ رَاجِعَ فَى خَامُ شَكَلِ الحَكُومَةَ كَتَابِ ( مُنْسَكِيو كَرْجِلُ كَابِ ( مُنْسَكِيو كَرْجِلُ كَابِ ( مُنْسَكِيو كَرْجِلُ كَابِ ( مُنْسَكِيو كَرْجِلُ كَابِ ( مُنْسَكِيو كَرْجِلُ كَالِي اللّٰهِ اللّٰهُ اللّٰهِ الللّٰهِ الللّٰهِ الللّٰهِ الللّٰهِ الللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ الللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ الللّٰهِ الللّٰ

الحكومات وعلاقها بالقوانين السائدة في مجال التعليم والعقوبات والنرفء ثم فسأدالأنواع المختلفة للحكومات فإن القسم الثانى يعالج مسائل هي يطبيعتها أقرب الى العمل منهأ إلى النظر فيعالج مشكلة الحريات السياسية وأثرها على القوانين ومشكلة الرق السياسي والاسترقاق المنزلى وقوانينالدفاع والهجوم في الدولة، وأكثر المناخ فى تشكيلالقوانين وكذلك الدين وما سماه الروح العام للمجتمع ... وهي موضوعات أقل في جفافهـــا من موضوعات القسم الأول ( النظرى )وأقرب إلىمشلكة تطبيق القوانين منها إلى فلسفة القوانين كما أنعوضوعات القسم الأول عيل أكثر إلى وصف ماهو كائن فعلا بينا موضوعات القسم الثانى لا تقتصر أحباناً على ماهو كائن بل تتبعه بتوجيهات عملية تطبيقية . على أن هذا القسم من ناحية أخرى يعد استمراراً للقسم الأول من حيثُ أن كلا القسمين يبحث في موضوع واحد وهو العوامل المختلفة التي تشكل القوانين في كل مجتمع من المجتمعات . وسنتناول موضوعاتُ القسم الثاني في شيُّ من التفصيل:

### ا \_ الحرية السياسة

يتكلم منتسكيو في الباين التاسع والعاشر عن علاقة القوانين بحالة الدفاع عن الدولة وحالة الهجوم وأهم ما يذكر له هنا هو دفاعه عن الحرب والغزو يوصف أشهما وسيلتان من وسائل محافظة الأمة على بقائها وضهان استمرار حياتها ، فهما إذن وسيلتان مشروعتان، ثم ينتقل بعد ذلك ليبحث في علاقة القوانين بالحرية السياسية وذلك موضوع من أهم الموضوعات التي تعرض لها إذ خصص له ثلاثة أبواب طويلة كاملة من الباب الثالث عشر من الباب الثالث عشر والحرية في رأيه لا تعنى أن يفعل الفرد كل ما يريد، ففى المحتمع الذي تسوده قوانين لا يمكن أن تعنى الحرية إلا القدرة على عمل ما يجب أن يريده الفرد ،

وعدم إلزامه بفعل ، لا ينبغى أن يفعله ، وأكبر ضمان للحرية السياسية هو في مبدأ تقسيم السلطان إلى ثلاث سلطات : تشريعية وتنفيذية وقضائية محيث تستقل كل مها بالتشريع وتنفيد القوانين والقضاء على التوالى ولا تتلخل في شئون السلطتين الأخريين . ويعزى إلى منتسكيو الفضل الأول في نشر هذا النظام الذي نقله عن النظمام السياسي الانجليزي مع بعض اصلاحات أدخلها عليه(١) ، فأصبح مبدأ فصل السلطات بفضل منتسكيو السنة الأولى لكل حكم دممقراطي في العصور الحديثة . فالحرية السياسية بجب أَنْ تَكُونَ مَقَيْدَةً وَفَى حَدُودِ القَوَانَيْنِ السَّائِدَةِ وَذَلِكُ و لأننا لو أمحنا لكل مواطن أنْ يفعل كل ما يريد أو ما تحرمه القرانين فإنه لن يكون حراً ، لأن الأفراد الآخرين سيكون عندهم نفس هذه السلطة » : وليس الشعب الحر ذلك « الشعب الذي يعيش في ظل هذا النظام أو ذاك ، إنما هو الشعب الذي يتمتع بشكل الحكم وفق القانون السائد ثم يضيف منتسكيو إلى ذلك و بلُّ إن الحرية لتبدو في بعض الأحيان غير متققة مع حالة بعض الشعوب التي لا تستطيع تحملها والتي لم تتعود على التمتع بهــا ﴿ كَالْهُواءُ النَّقِي إِذْ يضر أحيانًا بمن كانوا يعيشون في أماكن تكسوها الحرب والغزو يبدو منتسكيو إلى حدما استعارياً . ولكن إذا فرض وتحققت الحرية فى شعب من الشعوب فكيف السبيل إلى ضمان بقائها واستمرارها ؟ ه إن التجربة الخالدة قد دلت على أن ثمة ميلا لدى كل رجل ذي سلطة إلى إساءة استخدام هذه السلطة » ومن جهــة أخرى دلت التجربة على أنه لا بد في المحتمع من رجـــل أو سلطة تتولى شئون الحكم ، 

<sup>(</sup>۱) لقدخصص منتسكيو الفصلالسادس عن الباب الحادي عشر لدرامة اللمتوو لملانجليزي ونقده

استمرارها في أي من النظم السياسية من ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية لأنها جميعاً قد يتطرق إلها الفساد ، فكيف السبيل إذن إلى إنجاد نظام سياسي لا يتطرق إليه الفساد ؟ السبيل الوحيد يتلخض فى توزيع السلطات على عدة قوى تتوازن وتتكافأ معها ، إذ لا يوقف السلطة إلا سلطة أخرى توازنها وتتكافأ معها إذ ﴿ لكيلا يستطيع أى ذى سلطة إساءة استقلال سلطته لا بد من ترتيب الأمور محيث توقف سلطته سلطة أخرى تعادلها ۽ وذلك على غرار الدستور الانجليزي . فالسلطان عب أن ينقسم إلى ثلاث سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وهذه السلطات وإن كانت منفصلة في اختصاصاتها ستكون مضطرة عكم حركة الأشياء للعمل سوياً في انسجام ووثام. فنتسكيو لم يتجاهل كغيره من الفلاسفة طبيعة الإنسان بل نظر إلى هذه الطبيعة نظرة موضوعية مقدراً محساب دقيق ما جبلت عليه من شر وخبر ونظر إلى القوى التي تسيطر على الحيــــاة السياسية ووضع لها توجهاً سلماً يكفل تعاونهـا وانسجامها ، ولكي ه نصل إلى حكومة معتدلة لابد من ربط القوى بعضها ببعض والحدمن غلوائها وتوجهها للعمل مع تنظيمها ، أَى تقوم بعمل ما يشيه الرافعة في العالم الفنزيقي حيث نجد قوة في جانب تعادلها مفاومة في جانب آخر

ويستعان في تثبيت الحرية بالقوانين المدنية والجنانية التي تبن لكل ماله وما عليه ، كما يستعان بالدين والروح الديني في تهذيب الأخلاق وتمسك الأفرادبالفضيلة التي هي إطاعة القوانين و فن المفيد جداً أن يعتقد الناس في وجود الله لأن في تكران وجوده تأكيداً لاستقلال الأفراد (أي لضياع حريبهم) حيث إذا لم يكن لديهم هذا الإيمان لتبع ذلك عصياتهم وتمردهم ... والحاكم الذي يحب الدين ويحشى الله هو كالأسد الذي يخضع لليد التي تحتو عليه أو الصوت الذي يهدئه . والحاكم الذي

يخشى الله ويكره الدين كالأسد الذي يقرض السلسلة التي تُعول بينه وبين الهجوم على المارة في الطريق والحاكم الذي لا دين له بالمرة كالأسد المخيف الذي لا يشعر محريته إلا عندما بهجم ويفترس . فالدين الذي ينادي به منتسكيو مهدف إلى الله استئناس الأفراد الأكثر مما يهدف إلى المنتئاس الأفراد الأكثر مما يهدف إلى الحضاعهم لعناية اخيئة .

#### ب ــ علاقة القوانين بالمناخ:

ولم يكن منتسكيو أول قائل بأثرالعوامل الجغرافية على تشكيل العادات والتقانيد والقوانين السائدة في المحتمع ، بل سبقه إلى ذئك كثيرون نخص بالذكر منهم أيقراط في رسالتمه وعن الأجراء والمياه والأمكنة ، وأفلاطون فى كتاب القوانين وأرسطو فى كتاب السياسة وكثير من العلماء الرومان مثل أوفيدوس ، وأبنخلدون عند العرب الذي يتحدث في الفصل الأول من الكتاب الأول من المقدمة عن « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر وكثير من أموالهم ثم عن اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم ٥ وفي العصور الدينيسة نجد مالىرانس وبودان الفرنسيين وماكبانلي الإيطالى والتلبيب الانجلىزى الشهعر جون أريئوى ومنذ القرن الناسع مشر نشأت مدرسة ً بأكملها تدعى مدرسة البنوين Environmentalists (١) تقوم على بيان مدى تأثر النظم الاجتماعية بالمناخ والتضاريس ويتزعم هذه المدرسة العالم الألماني رئسل Raetzel ويبحث منتسكيو هذا الموضوع فى أبواب خسة كبرى تمتد من الباب الرابع عشر حتى البساب الثامن عشر. فالعادات واننظم والقرانين تتأثر بالمناخ السائد فى الإفليم ذلك و أن الناس في المناص الباردة تقسل حساسيتهم لأنواع السرور، على حين تكبر هذه الحساسية في المناطق

 <sup>(</sup>١) ثراجع في هذه المقاط مؤلماتنا عن تاريخ الفكر الاجهاعي
 وأحس علم الاجتماع ، ومنتسكيو .

المعتدلة وتصل إلى درجتها العظمي في المناطق الحارة . وكما نستطيع تمييز أنواع المناخ بخطوط العرض نستطيع ينفس الطريقة أن نميز درجات الحساسية ... ويتبع الألم نفس القاعدة فإن صانع الطبيعة (الله) قد أراد أن يكون الألم متناسباً في شدتة مع ما يحدثه من اضطراب فى الجسم . ولما كان من المحقق أن الأجسام الكبيرة والألياف الغليظة للشعرب الشهالية أقل قابلية للاضطراب من ألياف شعوب المناطق الحارة الرفيعة والرقيقة فإن نفسية تلك الشعوب الأولى أقل حساسية للألم<sup>(١)</sup> فالمناخ هذو أثر فيزيقى ضخم لاشك فيه علىالأعصاب والعضلات الإنسانية ومن تم على أخلاق الأفراد وتصرفاتهم . والعقل نفسه والانفعالات ترجع الى عوامل فزيولوجية ترجع بدورها إلى عوامل مناخية ، وعلى ذلك بجب أَنْ تَكُونَ القوانين السائدة في المجتمعات متناسبة مع الظروف المناخية المختلفة 1 ومحـــاول منتسكيو في عدة فصول طويلة بيان كيف أن للمناخ أثراً على كل جزء في الجسم الإنسائي وما به من عصارات وافرازات وأثر ذلك على مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه ه فقوة الناس أو حيويتهم مثلا تكون أكبر في المناطق الباردة ... وهذا من شأنه أن يؤدى إلى نتائج ضخمة إذ بكون لدى الأفراد ثقة أكبر في أنفسهم وشجاعة أكبر وشعور أكبر بتفوقهم ورُغبة أقل في الانتقام ... وتكون لديهم صراحة أكثر وتبسط أقل من الرياء السياسي والشك والحداع ! ولكن هذا في المناطق الحارة وحرارة الجو تبلغ أحيانا من الانفاع فى بعض المناطق بحيث بصبر الجسم بلا قوة .

وتنتقل الضربة العقل نفسه وينتج عن ذلك سلبية الأفراد ، فلا حب للاستطلاع ولا مشروعات ذات قيمة ولا شعوراً كريماً!! مع ميل الكسل وتحمل للعقاب الجسدى الجسمى مع عدم التأثر بالعقاب المعنوى وتأنيب

الضمير ، وذلك مع ميل للاستعباد ومن هنا نرى كيف يرجع منتسكيو وجود نظام الرق الى المناخ ـــكما سنرىـــ كما يرجع كثيراً من للنظم الى المناخ كتعدد الزوجات الذى يرجع الى عوامل فسيولوجية واقتصادية ترجع بدورها الى المناخ الذي يؤدي في النهاية الى انشاء تلك النظم وتثبيتها ، فمثلا تنتشر فيما يرى منتسكيو عادة شرب الماء في المناطق الحارة لتعويض نسبة الماء الموجودة في الدم وهي النسبة التي. يفقدها الفرد عن طريق العرق ، بينما يسود شرب الحمر المناطق الباردة بالمكس لتبخير نسبة من الماء الزائد في للدم يسبب عدم وجود العرق . ولقد اهتم منتسكيو بالعادات العربية وربطها بالمنساخ السائد في شُبه الجزيرة وقال ١ ان القانون الإسلامي الذي يحرم شرب الحمو هوقانون مناسب لمناخ البسلاد العربية(١) وان كان الحمر لم يحرم عند العرب الا في العصر الإسلامي ، وذكر أفلاطون وأرسسطو أن الحمر كان محرماً عند شعوب شرقية كثيرة في العصـــور (r) acual

## حـــ المناخ وعلاقته بنظام الرق المنزلى:

ويعزى الى المناخ وجود نظام الرق المدنى في بعض المحتمعات (۱۳ والرق المدنى هو النظام الذي مجعل من حق شخص تملك شخص تملك شخص الحر محيث يصحبر السيد المطلق السياسي ، والرق السياسي هو ما يشاهد في الدول التي تتبع النظام الطغياني حيث يصبح الأفراد عبيدا مسترقان للطاغية ، وبعد أن يبن منتسكيو مصادر الرق المدنى وفق القانون الروماني كأسرى الحروب والمدين الذي لايوقي دينه وأبناء الأرقاء يبن كيف أن ثمة مصادر أخرى كاحتقار أمة لأخرى واسترقاق أهل دين معن

 <sup>(</sup>١) الفصل الثانى من الباب الرابع عشر .

<sup>(</sup>١) الكتاب الرابع عشر ، الفصل العاثبو

<sup>(</sup>٣) أفلاطون الكتاب الثانى من القوانين

<sup>(</sup>٣) روح القرائين الباب الحامس عشر

لأهل دين آخر ﴾ وبحمل منتسكيو على نظام الرق حملة شعواء مبيناً أنه نظام لا يفيد منه السادة ولا العبيد لأنه يعود السيد على عادات أبعد ما تكون من الفضيلة فهو بحول السادة الى أشخاص قساة طغاة تسيطر عليهم نزواتهم ونزعاتهم الشهوية ولأنه يجعل من الرقيق أشخاصاً لا يأتون أي عمل عن نفسية فاضلة لأنهم يقومون بأعمالهم تحت الضغط والإكراه مما يباعد يينهم وبين الأعمال الفاضلة التي يقوم بها الناس العاديون عن طواعية . ولكن منتسكيو بالرغم من هذه الأقطار المتحررة يؤيد استرقاق العبيد السود في أفريقية!!! اذ نْ اسْرَ قاقهم ضرورة لا بد منها 🗕 فيما يري 🗕 لإنجاز المشروعات الكبرى التي يتطلبها الاقتصاد الأوربي!!! كما يعلل استرقاق السود بنظرية التفرقة بين السلالات مدعيًّا أن السلالات السمراء لا نفوس خمرة لها ، ه فلا نستطيع أن نفهم ــ كما يقول الفيلسوف المتحيز ــ أن الله الذي هو موجود جد خبير حكيم قد ركب نفساً خيرة في جسم أسمر تماماً ﴾ ! أ ثم يسوق البراهين على أنَّ الشعوب السمراء ليس لديها عقل عام مستندا الى مايسود هذه الشعوب من عادات غريبة !! ومختم كلامه هنا نحاتمة تهدم كل آرائه المتحررة وتبعده عن النظرة العلمية. ﴿ النَّا لَا نَسْتَطِّيعِ ۚ أَنْ نَفْتُرْضُ أَنْ أَفْرَادُ هذه الشعوب أناس والالبدأنا نعتقد أننا لسنا مسيحيين ! ، وهو هنا يشر الى التفسرات الحاطثة التي فسر فيها بعض الشراح الكتاب المقدس من أنه يفرق بين أولاد سام وهم البيض وأولاد حام وهم أن السمر وجدوا ليخدموا البيض . وهذا أبعد مايكون عن الصواب لأن آية الكتاب المقدس التي تقول وكتب على أولاد حام أن يكونوا قطاع أخشاب وحملة ماء ا لا تعني – في رأينا – أكثر من أن حاماً لما عصي أباه لم يبارك الله له في أرلاده فكتبت عليهم الذلة بيما كان

سام مطبعاً لأبيه فبارك الله له في أولاده ، فهي في أصلها آية تحث على طاعة الوالدين واحترامهما .

## د ـــ الاسترقاق العائلي والمناخ (١)

والاسترقاق العائلي نوع من النظم العائلية تكون المرأة فيه عبدة ذليلة للرجل ؛ أشبه بشيء يملكه ويتصرف فيه وفق أهوائه ونزواته ويتمثل في تعدد الزوجات وتطليق الرجال النساء وطردهن وحبسهن وفرض الحجاب عليهن . ويذهب منتسكيو إلى أن كل هذه النظم ترجع إلى المناخ السائله ، ففي المناطق الحارة يبلغ النساء سن المراهقة يسرعة أي في سن الثامنة أو التاسعة فتتزوج البنت وهي طفلة ثم تبلغ سن الشيخوعة في سن العشرين ، وعلى ذلك الايتوفر النساء في تلك في سن العشرين ، وعلى ذلك الايتوفر النساء في تلك المناطق العقل والجال في آن واحد فالبنت تكون جميلة في سن المراهقة أي في سن المراه المراهقة أي في سن المراهقة أي في سن المراهقة أي في سن المراه المراهقة أي في سن المراهقة أي في سن المراهقة أي في سن المراهقة أي في سن المراهقة أي في المراهقة أي في سن المراهقة أي في أي في أي في المراهقة أي في أي أي في أي في أي في

وعندما تبلغ من العشرين وتبدأ مواهما العقلية في أن توثق قوتها تسيطر عليها الشيخوخة والكبر م القبح وينتج عن ذلك أن المرأة تعيش في تلك المناطق دائماً تحت سيطرة الرجل ، لأن الجهال والعقل كليهما لازم لكي تفرض المرأة شخصيتها على الرجل ولايغني الجهال عن العقل في سن التماني سنوات كما لايغني العقل فيها عن الجهال في سن العشرين ، ويضطر الرجل والحال هذه إلى الزواج من ثانية وثائثة ورابعة لأن المرأة تفقد جهالها يسرعة ولأن الرجل عادة أبطاً من المرأة في الوصول الشيخوخة ومن ثم ينتشر نظام تعدد الزوجات ، هذا في المناطق المعتدلة فنجد الرجل والمرأة يصلان لمن الشيخوخة في سن واحدة ومن هنا والمرأة يصلان لمن الشيخوخة في سن واحدة ومن هنا تسود مساواة الرجل بالمرأة .

أما فى المناطق الباردة فنجد الرجال يسرفون بسبب

<sup>(</sup>١) الياب السادس مثر

برودة الجو قي احتساء الخمر بينًا نجد النساء متحفظات من هذه الناحية لأن المرأة تميل بالطبيعةللدفاع عن تقسها ومن هنا نجد لها عقلاأرجح وبالتالى يكون لها السيطرة في المحتمعات الباردة المناخ . ولقد نجح الدين الاسلامي ــ فيما يرى منتسكيو ــ في الانتشار في المناطق الآسيوية والأفريقية لسماحه بتعدد الزوجات الذى يتفق مع مناخ تلك الأقالم ! على حين فشلت المسيحية لأنها لاتسمح أورُوبا لأنها تتلاءم مع المناخ الأورى! على أنْ تُمةعاملا آخر يودي إلى انتشار تعدد الزوجات في المناطق الحارة، وهو أن لوازم القرد المعيشية فها أقل من لوازمه في المناطق الباردة ومن ثم يسهل على الرجل إطعام عدة نساء بأولادهن . ويضيف منتسكيو إلى ذلك سبباً سكانياً وهو أن الإحصاءات قد دلت على أن أنجاب الإناث في المناطق الحارة يفوق كثيراً انجاب الذكور وبالعكس في المناطق الباردة وعلىذلك يسود نظام تعدد الزوجات في المناطق الحارة في توفر عدد الإناث.

وينتج من الجو الحار وتعدد الزوجات \_ فيا يرى منتسكيو نظام الحجاب لأن حرارة الجو تزيد من حدة الغريزة الجنسبة ولما كان النساء في الجو الحار \_ كمارأينا \_ لا يتمتعن بعقل راجح في حالة تمتعهن بالجال كان لزاماً على الرجال أن يعدوا لهن و أقفالا ، ويحبسوهن خوفاً على الرجال أن يعدوا لهن و أقفالا ، ويحبسوهن خوفاً علين ! وذلك بدلا من الالتجاء إلى غرس مبادئ الأخلاق الفاضلة في نفوسهن ، فالحجاب أو منع الاختلاط يقوم مقام المبادئ في البقاع الحارة .

و عمثل تلك الطرق يبر هن منتسكيو على أن الاسترقاق السياسي مرتبط بالمناخ الذي يسود الإقلم (1) والاسترقاء السياسي بمعنى وقوع دولة نحت حكم أخرى تتصرف في شئونها كما يعنى حكم الطغيان الذي مخضع فيه ملايين الأشخاص لنزوات فرد واحد . والاسترقاق السياسي يسود المناطق الحارة لأن الحرارة الشديدة تودي بالأفراد

إلى التكامل والضعف الجسمى وجمود الملكات العقلية مما يؤدى إلى أن يتخذ الأفراد موقفاً سلبياً من مشكلاتهم وعكس هذا يلاحظ في المناطق الباردة . ومن هنا نجد فيا يقول منتسكيو — الشجاعة والتيقظ في المناطق الباردة وألجن والاستكانة في المناطق الحارة ، كما نجد أن شعوب المناطق الباردة عاشت دائماً حرة ديمقراطية على حين نفس شعوب المناطق الحارة تاريخهم تحت ميطرة الاستمار والغزوات المستمرة والأحكام الاستيدادية والتاريخ نفسه يؤيد هذه الظاهرة فالمناطق الآسيوية قد خضعت خلال تاريخها الطويل لثلاث عشرة غزوة كعرى منها غزوات الاسكيتين والميسدين والفرس والمونان والرومان والعرب والمغول والتنار ...الخ .

أما أوروبا فلا تعرف إلا أربع غزوات كبرى وهي غزو الرومان والأقوام المتبريرين وغزوات شرلمان بأم النور منديين وثمة سبب آخر فيزيقي أدى إلى الاسترقاق السياسي في المناطق الآسيوية وسيادة النظم الدعمراطية في أوربا على وجه العموم . ذلك أن آسيا كانت تنشأ أراضها منبسطة والجبال الموجودة بها لا تغطبها النلوج إلا نادراً ، ثم إن جزعاً كبيراً من مياه أنهارها يتبخر بالحرارة ومن ثم يجف أثناء الصيف ، وكل تلك عوامل بالحرارة ومن ثم يجف أثناء الصيف ، وكل تلك عوامل ثودى إلى سهولة عبور الجبال والأنهار مما يسهل نشأة المبراطوريات واسعة ولللك يجب أن يكون الحاكم المراطوريات واسعة ولللك يجب أن يكون الحاكم الأطراف ، فالحكم الديمقراطي هنا لا يتفق مع طبائع الأطراف ، فالحكم الديمقراطي هنا لا يتفق مع طبائع

أما فى أوروبا فنجد العكس ، إذ قسمت الطبيعة الأقاليم إلى أقسام طبيعية متوسطة فى اتساعها ، منفصلة بعضها عن بعض انفصالا طبيعيا جعل من الضرورى نشأة حكومات فى الأقسام المختلفة . وهذا التقسيم أدى إلى نِشْأة روح الحرية عند كل قسم لأنه مختلف فى طبيعته عن الأقسام الأخرى ومن ثم لايستطاع ضمة

<sup>(</sup>١) الياب السابع عشر

إلىها أو الخضاعه . وتمثل هذه الطريقة يعرهن منتسكيو على أن القوانين صلة وثيقة بطبيعة الأرض التي يشغلها

#### هـ القوانين وعلاقتها بالمبادى. التي تكونالروح العام في المجتمع (١)

والروح العام Esprit général يتكون فى المحتمع من تعــادل العوامل الطبيعية والثقافة التي تكتنفه . فالناس مخضعون في حيائهم لعدة عوامل : المناخ ، والدين والقوانين ومبادئ ألحكومة السائدة ..والعادات والتقاليد ، ومن كل هذه الأشياء يتكون الروح العام وكلما زادت قوة أحد هذه العوامل في أمة من الأمم ضعفت قوة العوامل الأخرى ينفس النسبة ، فمثلا نجد أن الطبيعة والمناخ يوجهان وحدهما تقريباً حياة المحتمعات البدائية وتسيطرالعادات على الصينيين وتسود القوانين في اليابان ... و تجدهنا أنمنتسكيوقد اكتشف فكرةً تشبه فكرة العقل الجمعي التي سيقول بها كثير من علماء الاجتماع المحدثان مثل دوركام فى فرنسا وفندت ألمانيا واسبنسر وأودم ولستروورد في أمريكا .

وهذا الروح العام تمثابة تيارفكرى عام يسيطر على المجتمع وهو تختلف من جماعة لأخرى ، وفي نفس الجاعة من فترة لأخرى وفق ماعبط بالمحتمع من ظروف جغرافية وثقافية ويقول منتسكيو بأن على المشرعان أن يراعوا هذا الروح العام في تشريعاتهم إ فلا يصلرون من التشريعات مايتنافي معه الأنه عثل الذوق العام للمجتمع فالإصلاح السياسي والاجتماعي بجب أن يكون متمشيا مع هذا الروح وإلا فشل وأتى بعكس المقصود منه : فإذا وجدت في المحتمع عادات وتقاليد لم تعد ملائمة فإن اصلاحها لا يتم بسن تشريع بحرمها لأنها متعلقة تعلقآ وثيقأ بالروح العام وعلى ذلك

سيكون مثل هذا القانون تعسفيا ، إنما يتم الإصلاح هنا عن طريق غرس عادات وتقاليد جديدة يوجهها } المصلحون ويعملون على نشأتها ونموها وتطورها :

و فإذا أراد الحاكم القيام بإصلاحات فيجب عليه أن يلجأ للقانون إلا في ألنواحي المنظمة بقانون ، أما في النواحي المنظمة بعادات وتقاليد فيجب أن يلجأ في شأنها إلى غرس عادات وتقالبد جديدة . . ولا شك أن العادات والتقاليد تخضع خضوعاً شسبه تام للمناخ ومن هنا نجد أن تُمة شعوباً تسودها روح المحافظة على التقاليد وأخرى روح التجديد والتغير محسب ما يسمودها من مناخ . فالكسل المسيطر على شعوب المناطق الحارة بجعلها تتخذ مواقف سلبية من عاداتها وتقالبدها ومن هذ انتج عندها روح المحانظة التي تتسم بها على حين يسود التغيير والتجديد المناطق البارد ويجب أن يلاحظ المشرعون كلُّ تلك الظروف عند تشريعاتهم . على أن منتسكيو يبدو هنا بعض الشيء متناقضاً مع نفسه مبلبل الفكر ، إذ يعد أن يوصى المشرعن بضرورة احرّام العادات والتقاليد والروح العام نجاء يضع للفصل الحامس من الجزء الرابع عشر عنواناً هذا تصل \* في أن المشرع السيء هو الذي يشجع مساوىء المناخ والمشرع الجيد هو الذي يعارض هذه الساوىء ويذهب في هذا الفصل إلى أن المشرع مجب عليه أن يعمل على مكفحة مايكونه الماخ من عادات سيئة ويضرب أمثلة كثيرة على ذلك من مشرعى الهند والصين وتستطيع أن لموقق بين رأيي منتسكيو في هذه التقطُّــة إذا تذكرنا أنه يُفرق بين القانون والعادة أو التقليد فالقوانين تتجه أكثر إلى تنظّم سلوك المواطن ،ن حيث هو فرد يعيش في ظل نظام سياسي ومدنى معنن بينها تتجه العادات إنى ثنظيم سلوك الإنسان من حيث هو فرد يديش في جاعة من بيي جنسه . كما أن القوانين تقوم على الجبر والإلزام بينا تقوم العـــادات على الاستمالة والإغراء، وعلى ذلك تستعايم أن تقـــول إن النواحي التي ينظمها المشرع

<sup>(</sup>۱) الباب الثامن عشر . (۲) الباب التاسع عشر

بقوانين مجب أن يراعى فيها القضاء على مساوى، المنخ بيئها الاواحى المنظمة بعادات وتقاليد بجب ألا يتلخل فها المشرع ، بل عليه أن يصطنع من الوسائل المغرية ما يجعل الناس يتحولون عنها بالحدثي وبشكل طوعى لا إكرا، فيه .

## و ــ علامة القوانين بالدين السائد في المجتمع.(١)

وكتا نود أن نعرض لرأى منتسكيو في الدبن في شيء من التفضـــل لولا أنه تمد غلب عليه التعصب الأعمى للديانة المسيحية ضد الإسلام مما باعد بيينه وبين المنهجُ العلمي السليم ، واقد حمل منتسكيو على بيل Bayte الأديب الفسرنسي الشهر الدي كان يرى أن الشخص المفكر لوجود الإله خبر من الشخص الذي يعبد الوثن وكان يبل معروفاً بنَّزعته ضد الدين إذ كان في الواقع ميشراً يكتير من فلاسفة الفون الثامن عشر الملحدين ﴿ والمتحررين ﴾ من سلناة الدين أمثال ڤولئىر ، وكان منتسكيو يوءن بأن الندين بأى دين لا خمر ألف مرة من عدم التدين إطلاقاً ٤ . وينتقل منتسكيو إلى الكلام عن علاقة الأديان بالقــوانين السائدة ، قيدعي أنَّ الديانة المسيحية تتفق مع الحكم الديمة راطى بينها الأسيان الأخرى تتفق مع حكم الناخيان ا ويسوق كتعليل للملك أن المسيحية حرمت تسدد الزوجات ومن ثم سمجت للحاكم بأن يكون أكثر صلة بالناس.

أما الأديان التي تسمح بتعدد الزوجات فانها تؤدى إلى قطع صلة الحاكم بالناس 1 وهذا هو السبب في انتشار المسيحية في أوروبا الأنها تتفق مع النظم الديمقراطية التي تسود تلك القارة يينا انتشرت الأديان الأخرى في آسيا لأنها تتفق مع حكم الطغيان السائد في تلك القارة ، وأخيراً بوازن بين المذهب البروتستاني

والمنهب الكاثوليكي فيذهب إلى أن المذهب الكاثوليكي يتناسب مع النظام الملكي بينا يتلاءم البروتسترتني مع النظام الجمهوري .

ولماكانت الشعوب الشمالية فى أوروبا تتميز بروح الا يتقلال والحرية بقسط أكبر من شعوب جنوب أوروبا فانها لم تتردد في اعتناق البروتستانڌية لأنه مامحب يقوم على الحرية أكثر مما تقوم الكاثوليكية ، إذ لاتعرف البروتستانية التنظيم الكنسى التصاعدي في مشكلة الحاد الصارم كما تعرفه الكاثوليكية ، ولا نعرف تلك الرئاسات التصاعدية التي تنتهي بالبابا ، وكل تلك الصفات تتفق مع النظام الجمهورى . بينًا تعلقت دول جنوب أوروپا ﴿ بالكاثوليكية لأنها تعرف التدرج الكنسي الذي يتناسب مع تدرج الملكية والرثاسات التي تسود فيها . ثميدرس منتسكيو الشعور الديني دراسة مستفيضة أدت به إلى التعلق بالدين يزدادكلها ازدادت الطقوس التى تفرض على أتباعه لأن كَبْرة الطقوس تؤكد الصلة بين الفرد والإعمان الذى يعتنقه ويستنتج قانونأ آخر وهو أنه لما كانَ الناس ميالين بطبيعتهم إلى الرجاء أو الأمل المشوب بالخوف فإن الديانات التي قالت بالجنة والنار والثواب والعقاب في حياة أخرى قد استهوت الشعوب والأفراد العقاب والثواب ، ويدلل على ذلك بأن شعوب اليابان التي لا تعرف ديانها الثواب والعقاب في حياة أخروية لاتتمسك كثراً بديانها إذ تركها بمجرد التبشر لتعتنق المسيحية أو الإسلام مثلا : وتلك هي بعض أمثلة من بين كثير من الأمثلة التي يبين جا العلاقة بين الدين والقوانين :

### ز — نواح أخرى

وعثل هذا الأسلوب يبين منتسكيو في أبواب شي كأبواب الثامن عشر والعشرين والثاني والعشرين والثالث

<sup>(</sup>١) اليابان الرابع والشرون واتخامس والعثرون

والعشرين ... حيث يتكلم عن علاقة القوانين بالأرض والبربة، ثم النجارة ثم النقود والسكان ـ يا رس علاءة القوانين بهذه النواحي مستنجاً استنتاجات على درج طيرة من الأهمية أحياناً: فمثلا إذا كانت الأرض قابل الزراعة فأنا نجسد السكان مشغولين عصالحهم الحاص ولا يكون لديم أي اهيام بتحقيق حريبهم مما يجعلهم أسهل انقياداً الحسكم الطغياني ، بينها إذا كانت حريبهم ، كما أن هند المكان ما يشغلهم عن تحقيق حريبهم ، كما أن هند الأرض لا تكون عادة مط ، أللغزاة و بذلك تسود عند أهل الشجاعة والعزة و التمسل الحريبة م .

ويتكلم منتسكيو عن الربا فيفرق بين الربا الفاحش usure والربا ذى الفائدة المعتدلة usure ويحرم النوع الأول ويحل النوع الثانى لأن والنقود علامة ورمز القيمة ، ومن الواضح أن الذى يحتاج إلى هذه العلامة أو الرمز لابد أن يستأجرها كما يفعل مع كل الأشياء التي يحتاج إليها . وكل الفرق بين النقود وجميع الأشياء الأخرى هو أن جميع الأشياء المكن أن تشترى وتستأجر ، على حين أن النقود التي تمثل ثمن الأشياء يمكن فقط أن تستأجر يدون أن تشترى ، ثمن الأشياء عكن فقط أن تستأجر يدون أن النقود التي تمثل ويتكلم عن السكان وعوامل تزايدهم وتناقصهم عند المحتمعات البدائية والمتطورة ويعرض لبعض النظم التي سادت عند الرومان لتشجيع النسل ، ثم يتكلم عن الضرائب وطرق جمعها مييناً أن الضرائب تقل أكثر في ظل النظم الديمقراطية منها في ظل العبودية والدكتاتورية .

### ٣ ـــ قسم المتفرقات

نتائج منها أودون دراسة لروح القوانين وهبى الغرض لا أهمية لها الآن خاصة ، لذلك سنقتصر على ذكر محتويات بعضها : ففي الباب الواحد والثلاثين مثلاً يتكلم عن القوانين الإقطاعية في فرنسا في عهد الفرنجة وأثرها على ملوك ذلك العهد ، وفى القصل السابع والعشرين يتحدث عن نظام المواريث عند الرومان، وفى الثامن والعشرين عن ظهور القوانين المدنية في فرنسا . وهكذا ذلك هو ملخص لمحتويات كتاب روح القوانين تعرض فيه المؤلف لكل ما من شأنه أن يوثر من قريب أو بعيد في تشكيل القوانين . ولقد كان المؤلف يستعن بمشات الأمثلة من النظم المختلفة التي كانت سائدة عند القدامي ومجتمعات العصور الوسطىو الحديثة ليدلل سها على صحة استنتاجا ه كبرى فى شتى العلوم والفروع من قانون وفلسفة واجتماع واقتصاد ، بل وطب وفسيولوجيا ... إلى آخر كل تلك الفروع . ولا يسعنا الآن إلا أن نتكلم عن آراء العلياء وموقفهم من هذا السفر الضخم الذي يمثل رغم ما فيه من تعصب أحياناً ضد بعض الأديان وضد بعض الشعوب مؤلفـــــاً كان له من الأثر الضخم ما لم ينله كتاب آخر غيره من مؤلفات القرن الثامن عشر على الاطلاق .

### ٧ ـــ آرا. العلما. في روح القوانين

لقد اختلف العلماء – كما هي العادة دائماً ، على تقدير آثار منتسكيو العلمية ولاسيا كتـــاب روح القوانين الذي كان المؤلف يستهدف فيـــه إدخال اصلاحات دستورية وقانونية واقتصادية واجماعية لا في فرنسا وحدها بل في جميع الدول ، ولذلك نجد ميسار Mussard وزير جمهورية جنيف أنذاك، والذي لعب دوراً ضخاً في سبيل نشر كتاب روح

الدستور فحسب، بل تشرح مساوئ هذا النظام كذلك (۱) ويقول دالمبير فى مقدمة الموسوعة « إن روح القوانين » كتاب سيظل أثراً خالداً يشهد لعبقرية مؤلفه وفضيلته وبتقدم العقل البشرى فى قرن سيعد منتصفه فترة خالدة فى تاريخ الفلسفة (۲)

وإلى جانب ذلك تجد كثراً من العلماء والمفكرين ينقدون منتسكيو ففولتىر بالمرغم من ثناثه على روح القوائين في عدة رسائل ، محمل على نقص استقراء منتسكيو في كثير من رسائل أخرى ، فيقول في رسالته إلى أوى ﴿ إِذَا أَرِدتَ أَنْ تَحْقَقَ مَا ذَكُرُ ۗ مُنْتَسَكِيو مِنْ نصوص فإنك لن تحد مها أربعة نصوص صحيحة ، كما حمل على منتسكيو معاصره الفيلسوف هلفسيوس Helvetius الذي كان منتسكيو يكن له من الاحترام ما جعله يعرض عليه بعض أجزاء من كتابه قبل أن يَمْ كَتَابِتُهُ ، إِذْ زَعْمُ أَنْ مَنْسَكِيوَ لَمْ يَفْعَلُ شَيْئًا أَكْثُرُ من وصف الحالة ألقائمة فعلا ، وهو بعمله هـــــذا إنما أدى إلى الإضرار بالمجتمعات الإنسانية 1!1 إذ وصف هذه المحتمعات مخبرها وشرها بوبمآ تحتوى عليه من عيوب وقد أدى بعمله هذا إلى تحجر هذه العيوب وتثبيتها . يقول هلفسيوس لمنتسكيو « إنك تقول لنا : هذا هوالعالم كما كان محكم وكما محكم الآن ﴾ ، فماذا يفيد النـــاس من ذلك . ويعتقد هلڤسيوس أن التوفيق قد اخطأ منتسكيو في ذلك الكتاب الذي استغرق تأليفه عشرين عاماً . وينضم كندرميه السياسي والفيلسوف الفرنسي المشهور لرأى ھلقسيوس .

ولكن كل تلك الآراء وأشباهها لا يمكن أن تحجب حقيقة لا شك فها وهو أن الكتاب يعسد

القوائين ، يقول 1 إن منتسكيو بتأليفه هذا الكتاب كان مواطناً عالماً ، ذا دراية مجميع الأقطار وجميع الأزمنة وجميع أنواع الحكم(١) ويقول مواطن منتسكيو الفرنسي فرنيه Vernet ممناسسية قراءته لروح القوانين ، مخاطبـــاً المؤلف ﴿ إِنْكَ فَرِنْسِي وَمُواطِنَ عَالَمِي صَالَحِ ، فَكُمْ أَعْطَيْتُ للجنس البشرى في كتابك من دروس! أ إننا نجد في روح القوانين أشياء نافعة يقدر ما نجد من كلمات ، كما نجد أشياء عظيمة وأصيلة ومفيدة للجنس البشري (٩٤ . ويوكد ذلك المفكر الطلياني تشراري P. Cerari الذي تخاطب منتسكيو قائلا وإن ملاحظائك صالحة لرفع مجتمعات كل دولة إل مستوى الكمال والسعادة بالقادر الذي يستطيعه كل منها علمه اكتشفت نظامآ وسبط الحليط اللانهائى غبر المنظم للأهواء الإنسانية , وإنك لتوحى إلينا بأراء تحمل فى طياتها قدر المستطاع إصلاح الاتصالات وأنواع الحيرة التي تسود كرتنا الأرضية ، . والواقع أن مؤلفسات منتسكيوعلى العموم وروح القوانين على الخصوص كانت بالنسبة للعصر الذي فيه أفقر ما تكون نشرأ لروح الحربة والمناداة بالاصلاح الإجماعي ومن هنا كان تقدير معظم المؤلفين لأراثه . لذلك كان اللورد بولكلي الانجليزى يثنى عليه لنقده لللستور الانجلىزى ، وهو النقد الذي أدى إلى إصلاح كثير من نواحي هذا اللستور وأدى إلى تثبيت الحيـــاة الدىمقراطية في انجلترا ، إذ يقول بولكي ، أما عن الصورة التي وسميا للستور الانجليزي فإنها تبدوني الرأى تفسه أناس أكثر ثقافة وأقدر منى ، والفصل الأخبر من الجزء الأول ( يقصد الفصل ٣٧ من الباب التاسع عشر فصل رائع لأنك لا توضح فيه مزايا هذا

<sup>(</sup>۱) قارن

R.M. Rayner; British Democracy, London, 1947.

D'Alembert ; Discours Préliminaire de (1) l'Encyclopédie.

<sup>(</sup>۱) عن (۲) Dedien ; Op. Cit. نفس المرجع

أولا موسوعة علمية كبرى في علم الاجماع الوصفى sociography إذ يضع فيه مؤلف وصفاً شاملاً لمثات العادات والتقاليد والقوانين التي سادت المحتمعات في شي عصورها ، كما أنه كان من أوائل المؤلفات التي أظهرت أن النظم الاجماعية لا تسير بلا ترتيب ، بل هي تخضع لقواعد وقوانين دقيقة صارمة لا نقل في وقبها عن القوانين التي تسود العالم المادى فكان منتسكيو بهذا المبشر الأول لظهور علم الاجماع الحديث ، حتى أنمؤلفاً مثل إميل لازباكسي ١١٠ فد أطلق على منتسكيو اسم و أرسطو علم الاجماع وفي أنمؤلفاً مثل علم الاجماع وفي أنمؤلفاً مثل على ما في رأى في العصور اللاحقة عليه لا يقل محال ما في رأى لازباكس عن أثر أرسطو في الفلسفة والفلاسفة .

## ٨ ـــ كــتاب روح الفوانين ومقدمة ابن خلدون

ولا نستطيع أن نحتم هذا المقال بدون الإشارة إلى التشابه الكبر بين موضوعات روح القوانين ومقدمة ابن خلدون ثم بين المهج الذي اتبعه كل من مولفي الكتابين فمثلا من أهم الموضوعات المتشابهة بين المؤلفين تأثير المناح والثربة على ألوان الشعوب

E. Lasbax; La Cité Humaine, Paris,(1)

وتفكيرها ونظمها ، قابن خلدون مثلا يلىرس في المقدمة الثالثة من الفصل الأون ؛ المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم ، ، وفي المقدمة الرابعة من نفس الفصل يبحث ، في أخلاق البشر ، وفي المقدمة الخامسة يبحث ، في اختلاف أحوال العمران في الخصب يبحث ، في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من آثار ، . . . الخ كل ذلك مما دعا العلماء إلى التساول عما إذا كان منتسكيو قد قرأ مقدمة ابن خلون وتأثر بها كما تأثر بغيرها من الكتب التي ذكرها ، والواقع أن الترجات التي صدرت للمقدمة لا تسمح لنا بعد بتأييد هذا التأثير كن هذه الترجات قد تحت بعد وفاة منتسكيو .

ولكتنا لا نستبعد أن يكون منتسكيو قد تأثر بالمقدمة برجمة للمقدمة لم تصل إلينا ، أو قد تأثر بالمقدمة عن الطريق الشفوى كما أطلع مثلا على عادات وتقاليد الفرس عن الطريق الشفوى بفضل اتصاله بسفير العجم في باريس ورعا يكون سر التشابه بين منتسكيو وابن خلدون تأثر كل منهما يكتابات القدامى من أمثال أفلاطون وابقراط وأرسطو في الموضوع . وأيا ما كان السر في هذا التشابه فإنه كان دائماً ومازال على نقاش بين المفكرين .



# المسالك والممالك للصطخري

### بفلم الدكتورمحم يمحمود الصياد

أمتاذ الجغرافية روكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

لم عض قرنان من الزمان على ظهور الإسلام حتى كانت الدولة الإسلامية قد شملت مساحات فساحا في قارتى آسيا وإفريقية ؛ وكان زمن التوسع والفتح قد بدأ يترك محله لفترة هدوء وثقافة ؛ وأدى التوسع السياسي وقيام أخوة واسعة النطاق إلى زيادة أهية المعلومات عن أطراف العالم الإسلامي ؛ وبدا أن للجغرافية الوصفية ضرورة عملية بعد اتساع رقعة الدولة ، إذ أصبح من الضروري معرفة الطرق التي تربط بين أجزاء هذه الدولة الفسيحة ، وكان لابد من معرفة المسافات بين الأماكن بعضها وبعض ، فقد كانت السياسة والإدارة والتجارة وما إليها عا يتطلب وصفاً دقيقاً للأمكنة والبقاع م

ومن قبل كان الحج يتطلب معرفة يطرق القوافل إلى الأماكن المقدسة ، وكان هو نفسه عاملا له أهميته في زيادة التصارف بين المسلمين وتبادل المعلومات ، فقلد كانت مكة ملتقى آلاف من الحجاج يفدون عليها من كل فج عميق ، وهم من أجنساس مختلفة ولكل منهم بيئته الاجماعية الخاصة ، ومن ثم كان الحج للدارسين أشبه

بالمؤتمرات في عصرنا الحسديث يرحلون اليها ويشاركون فها.

وكان المهتمون بتقويم البلدان مجمعون وهم في طريقهم إلى الديار المقلسة كثيراً من المعلومات عن الأراضى التي عمرون بها ، فإذا ما بلغوا غايتهم والتقوا بأخوان لهم من مشارق الأرض ومغاربها عند أول بيت وضع الناس ، استمعوا إليهم ودونوا عنهم فأضافوا إلى ما عرفوه بالمشاهدة الشي الكثير عن طريق السماع .

ويجانب الحج اعتماد كثير من الجغرافين المسلمين في دراساتهم على الرحلة والانتقال في البر والبحر على السواء ، ونقرأ الكثير عن رحالة قضوا سنوات طوالاً في السياحة في أنخاء الامبر اطورية الإسلامية، بل وإن منهم من تخطاها فأوغل في بلاد لم يكن قد وصل إليها الإسلام ، وكان من أعظم هؤلاء الرحالة البعقوبي ، وابن حوقل والمسعودي والمقسدسي ، وابن جبر ، وابن بطوطة ، وغيرهم والبكري ، وابن جبر ، وابن بطوطة ، وغيرهم

وينقد المقدسي الكتاب الذين لم محفلوا بالرحلة والأسفار فيقول عن ابن خرداذبة إنه 1 جمع الغرباء

وسألهم عن المالك ودخلها ، وكيفية المسالك إلها : ليتوصُّل بذلك إلى فتوح البلدان ويعرف دخلها ، ويقول عن البلخي ﴿ إِنَّهُ اختصرُ وَلَمْ يَذَكُمُ الْأُسْبَابِ المفيدة ، ولا أوضح الأمور النافعة ، وترك كثيراً من أمهات المدن فلم يذكرها » ثم يرميه بأنه « لم يدوخ البلدان ولا وطئ الأعمال ﴾ ثم يشرح مهجه هو في البحث ، فيذكر أنه لم يبق شيُّ مما يلحق المسافرين إلا أخذ منه بنصيب ، وأنه أنفق في أسفاره أكثر من عشرة آلاف درهم ، ويتحدث عن تجاربه فيقول: ه قد تفقهت وتزهدت وتعبدت ، وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقانيين الثرائد ، ومع النواتي العصائد . . . وسمت في الراري ، وتبت في الصحارى ، وأشرفت مرارآ على الغرق ، وقطعت على قوافلنا الطرق ، ومشيت في السمائم والثلوج، ونزلت عرصة الملوك وسكنت بين الجهال، والحق أن هذه كلها تجارب حرية بأن تخلق جغرافيا يشار إليه بالبنان:

ولم يكتف الجغرافيون المسلمون بالحديث عنالبلاد المعروفة ، بل كانوا يستفيدون بمعلومات الرحالة والتجار عن الجهات النائية ، وكان المسلمون قد ضربوا بسهم وافر فى هذه السبيل ، ولم تكن المعلومات التى يرويها هؤلاء وهؤلاء تدون فى رسائل مستقلة فى أول أمرها ولهذا كانت تدمج أحبارهم فى كتب الجغرافية الوصفية .

كان ميدان الجغرافية الوصفية إذن هو أول الميادين التي كتب فيها الجغرافيون المسلمون ، وظهر عدد من الكتب تصف بلاد الدولة الإسلامية والبلاد المتاخة لها أحياناً ، وكان أقدم هذه الكتب فيا نظن كتاب و المسالك والمالك و الذي كتبه أبن خرداذبه حوالي سنة ٢٣٠ ه ( ١٨٤٤م ) ثم توالت بعده الكتب ، ومنها كتاب بنفس الأسم لأحمد بن الطيب السرخسي ( المتوفى سنة ٢٨٠٨ الأسم كتاب السرخسي فيا ضاع من تراثنا المحيد .

ومن قبيل كتاب ابن خرداذبة «كتاب البلدان » لا ين واضح اليعقوبي الجغرافي المصرى الذي ساح في البلاد الإسلامية فشرق حتى الهند ، وغرب حتى وصل بحر الظلمات ( المحيط الأطلسي ) ثم عاد إلى وطنه مصر بعد كل سياحاته الطويلة حيث مات في سنة ٢٨٤هـ ١٨٩٨م ثم كتاب « المسالك والمالك » للمروزي ( المتوفى في ٢٧٤هـ ١٨٧٠ م ) وكتاب « المسالك والمالك » للاصطخري موضوع هذا الحديث .

#### - Y -

والإصطخرى هو أبواسماق ابرهم بن محمدالفارسى والمعروف بالكرخى فى بعض الأحيان عوينسب إلى اصطخر وهى مدينة فى فارس عويد كر المؤلفون من الفرس بأنها سميت بهذا الاسم لكثرة البحرات والمناقع التى تحيط بها حيث كانت تقوم فى وادى مرغاب الضيق الذى يسمى الآن وادى و مرودشت عاصمة الأكينين مدينة برسبوليس القدعة التى كانت عاصمة الأكينين فلما اضمحلت برسبوليس بعد غزو الإسكندر الأكبر فلما اضمحلت برسبوليس بعد غزو الإسكندر الأكبر برسبوليس فى جناء المدينة الجديدة ؟ ولكن اصطخر لم تلعب دوراً بارزاً فى تاريخ الفرس لقيامها فى منطقة بعيدة منعزلة عولمذا لا تذكرها الكتب إلا بعد الحين بعيدة منعزلة عولمذا لا تذكرها الكتب إلا بعد الحين والحن .

وإذا كنا نجهل تاريخ المدينة التي ينسب إليها الإصطخرى ، فنحن بالرجل نفسه أكثر جهلاً . لا نعرف متى ولد ، ولا كيف سارت به الحياة حتى لقى وجه ربه ، فهو لم يتحدث عن نفسه ، ولم يتحدث عنه معاصروه ، ولا من ترجم للأعلام من يعده ، وحتى ياقوت الحموى الذي اعتمد عليه وهو يصنف كتابه و معجم البلدان ، اغفل ترجمته بل والإشارة إليه في كلامه عن بلدة اصطخر مكفتيا بتسميته في مقدمة

المعجم . وهو أمر غريب من ياقوت الذي يحفل كتابه بأساء من هم أقل نباهة من أبي إسحاق .

وليس من المستغرب ألا نعرف تاريخ ميلاد رجل مولده لأسرة ليست بذات شأن ، ولكن الغريب هو أن نجهل تاريخ وفاته وقد أصبح مرالمؤلفين المعروفين ولكننا في هذه الحالة تستطيع أن نجمع بين القرائن لنصل إلى تاريخ إن لم يكن صحيحاً فعليه مسحة من الصواب على أي حال . ومن هذه القراتن مايرويه ابن حوقل في كتابه ؛ المسالك والمالك » من أنه التقي بالاصطخري في بغداد في سنة ٣٤٠ هـــ ١٩٥١م .ومنها ما يذكره الإصطخري نفسه في إشارة عبارة في الفصل الذي عقده للحديث عن بلاد ما وراء النهر حيث يقول ورأيت على باب كس " صفيحة من حديد قد كتب عليها كتابة زعم أهلها أنها بالحميرية ... فوقعت فتنة بسمرقند في أيام مقامي بها ، وأحرق الباب ،وذهبت الكتابة ، وأعاد ذلك الياب أبوالمظفر محمد بن لقان ابن نصر بن احمد بن أسدكما كان من جديد من غير تلك الكنابة ॥ وقد كان أبوالمظفر هذا عامل سمرقند من قبل عبدالملك بن نوح بن نصر الساعاتي المتوفى سنة و٣٥ هـ ٩٦٢ م . ومعنى هذا أن الإصطخرى كان لايزال حيا يرزق فى العقـــد الخامس من القرن الرابع الهجرى وأنه زار في هذه الفترة بغداد وسمرقند ومن ثم فنستطيع أن نقول على وجه الإجمال إن وفاته كانت في النصف الثاني من القر فالرابع الهجري (النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي) ولانستطيع بعد ذلك أن تحدد أي تاريخ ا

-4-

والإصطخرى من فئة الجغرافيين الذين بمكن أن ينطبق عليهم نقد المقدسي «فهو لم يدوخ البلدان ولا وطيء الأعمال » ولا يحدثنا الرجل عن الرحلات الى

قام بها وهو مجمع مادة كتابه ، ولكن ليس من شك في أنه زار بعض البلدان التي وصفها و نجد في كتاباته إشارات مقتضبة تدل على ذلك فهو يقول عن مكة : وليس ممكة ماء جار ، إلا شيء بلغني بعد خروجي عنها أنه أجرى إليها من عن كان عمل فيها بعض الولاة ، فاستم في أيام المقتدر أمير المؤمنين ، ويتحدث عن الحجر التي كانت بها ديار ثمود الذين قال عبم القرآن الكريم (وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين) ويقول : وورأيها بيوتاً مثل بيوتنا في أضعاف الجبال، ويذكر أنه رأى في مدين البئر التي استقى منها موسى ويذكر أنه رأى في مدين البئر التي استقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب وكانت مغطاة ، د بني عليها دي .

ومن أمثال هذه الإشارات العابرة ، تستطيع أن نقطع بأن الإصطخرى زار دبار العرب، وديار مصر، وأرض الشام ، وأرض الجزيرة ، والعراق، وما وراء النهر ، ولكننا لم نعرف كم لبث في كل منها وأى البلاد زارها في كل إقليم . فاذا ما أضفنا إلى هذه الأقاليم بلاد فارس موطنه الأصلى التي كان يعرفها حتى المعرفة كما يدل على ذلك وصفه المفصل لكورها أو مدنها ، وأحيانها ، وحصونها ، وبيوت تبرانها ، وأنهارها ، وبحارها ، فان للاصطخرى خبرة عملية وأنهارها ، وبحارها ، فان للاصطخرى خبرة عملية بسبعة من الأقاليم التي وصفها في كتابه ء أما الأقاليم الأربعة عشر الأخرى فلا تستطيع أن تاطع برأى في مدى خبرته بها ولكننا نرجح أنه وصفها معتمداً على العقل أو السماع ،

بيد أن الرجل يغفل الإشارة إلى المصادر التي نقل عنها ولا يذكر شيئاً عمن سمع منهم ، وإنما يكتفى بقول بلغنى كذا وكذا؛ وقد أساء هذا إلى الإصطخرى فيا بعد إ جعل « دى غويه » يتهمه بأن كتابه ليس سوى تسخة حديثة لمصنف سابق كتبه أبو زيد البلخى ( المتوفى سنة ٢٢٢ هـ ٣٧٤ م ) وهى تهمة لم يعززها

دى غويه بأى دليل ، ولعل الذى جعله يذهب هذا المذهب أمران :

أولها : أن الإصطخرى أخطأ حينًا ذكر في مقدمة كتابِهُ أنْ ﴿ الْغُرْضُ مَنَّ هُو تَصُوبِرُ هَذَّهُ الْأَقَالَمِ الَّتِي لَمُ يذكرها أحد علمته ، وكان البلخي قد سبقه إنى ذلك فألحق بكتاب الذي بصف البلاد متنوعة متسمة بحسب المناطق المناخية مجموعة من الخرائط التوضيحية يطلق علمها ك. ميللر K. Miller في كتابه «الحرائط العربية \* Mappal Arabical اسم أطلس الإسلام . وربما يكون الرجل لم يتلع فعلاً على خرائط البلخي، وكان صادقاً حينًا زعم أنه أول من يتخذ الخريطة أساساً لوصف الإقلم ، وهو أمر مستغرب على أى حال من مؤلف كان معاصراً لل لمخي ؛ والذي ترجحه هو أن الإصطخرى قد اطلع على خرائط البلخي واعتمد عليها في وضع خرائطه ، ثم أراد أن يرفع من شأن كتـــابه فادعى أنه أول من بخرج مؤلفاً في وصف الأقاليم على هذء الدورة ، وكان الأفضل لو أن الإصطخري أشار إلى جهود من سبق ثم بين ما أضافه هو إلى هذه الجهود ، وهو قد أضاف بالفعل فالأساس الذي اتخذه لتقسيم الأقاليم يختلف تماماً عن الأساس الذي سار عليه

أما الأمر الآخر الذي دعا دي غويه إلى التشكك في نسبة لكتاب إلى الإصطخرى فهو أن بعض تسخ الكتاب تحمل عنواناً إضافياً بجانب العنوان الأصلى إذ نتراً عليها و المسالك والمالك (صور الأقاليم) و وهذا العنوان الإضافي هو امم كتاب البلخي و ولكن هذا لا يكفى شبهة لكى نشك في نسبة المسالك والمالك إلى الإصطخرى: فصور الأداليم عنوان ليس وقفاً على البلخي وحده ، وربحا يكون الإصطخرى قد رأى أن البلخي وحده ، وربحا يكون الإصطخرى قد رأى أن كتابه مختلف عن كتب المسالك الأخرى في أنه يعتمد على المصورة الجغرافية ، وأراد أن يبن ذلك في العنوان ، فوضع عبارة صور الأقاليم تحت العنوان

الأصلى للكتاب ؛ أو ربما لا يكون الإصطخرى مسئولا عن شيء من ذلك ، وإنما توجع تبعة الأمر كله إلى النساخ الذين وجدوا لأبي زيد البلخى شهرة بن رواد علم تقويم البلدان ، فوضعوا عنوان كتابه مضافآ إلى عنوان كتاب الإصطخرى المؤلف المغمور تروج الكتاب ويستلفت أنظار القراء .

و بجانب هذا كله ، هناك من الأدلة المادية ما يوكد نسبة الكتاب إلى الاصطخرى فابن حوقل يذكر أنه لقى الاصطخرى في بغداد ، و نرجح أن ذلك كان في نحو سنة ٣٤٠ هـ ٩٥١ م كما سبق أن أشرنا ، وأنه عرض عليه كتابه فراجعه هو والحرائط بناء على طلبه، ومعنى هذا أن للاصطخرى كتاباً بالفعل ، وأن ابن حوقل راجع الكتاب وأصلحه ، ولا يمكن أن يكون هذا الكتاب نسخة من كتاب البلخى كما يدعى دى غويه هذا الكتاب البلخى لا يزال مشهوراً ولم يكن قد فقد كان كتاب البلخى لا يزال مشهوراً ولم يكن قد مضى على وفاة صاحبه سوى ثمانية عشر عاماً ، وما كان الاصطخرى يست أبع أن يكون جريئاً إلى حد أن بعرض على ابن حوقل كتاباً منتحلا ويسأله إصلاحه ،

ويو كد المقدمي وهو من أعلام مدرسة البلخي لرسم الحسرائط أنه في إعداد خرائطه قد بدل غاية جهوده ليمثل عليها يصورة صحيحة أقاليم اللولة بعد أن درس عدداً من الرسوم ، مها رسوم ابرهيم الفارسي (الإصطخري) ويرى أن هذه الرسوم « تدتو من الحقيقة وتستحق أن يعول عليها وإن كان فيها خلط وخطأ في كثير من المواضع .

وأظن آن في هذا كله ما يكفي للتدليل على أن الكتاب هو للاصطخرى وليس لأحد سواه .

#### - 1 -

والإصطخرى كاتب دُو مُسْج ، وقد بدأ كتابه يشرح هذا المُنهِج الذي اختطه لنفسه فيقول : «أما بعد ، فإنى ذكرت في كتابي هذا أقالم الأرض على

المالك : وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها ، وتقسيم ما يعود بالأعمال المحموعة إليها ، ولم أقصد الأقاليم السبعة التي علمها قسمة الأرض ، بل جعلت كل أنطعة أفردنها مفردة مصورة ، تحكى موضع ذلك الإقليم ، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن ، وما في أضَّمافه من المدن والبقّاع المشهورة والبحار والأنهار ، وما يحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الأقليم ، من غير أن استقصيت ذلك كراهة الإطالة . التي تؤدى إلى ملال من قرأه ، ولأن الغرض من كتابي هذا هو تصوير هذه الأقاليم . التي لم يذكرها أحد علمته ، أما ذكر مدنها وجبالها وأنهارها ومحارها والمسافات وسائرما أنا ذاكره فقد يوجد في الأخبار ، ولا يتعذر على من أراد تقصى شيُّ من ذلك من أهل كل بلد ، فلذلك تجوزنا في ذكر المسافات والمدن وساثر ما نذكره ؛ فاتخذت لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي لا يسلك صورة ، إذا نظر إليها ناظر علم مكان كل إقليم مما ذكرناه ، واتصال بعضه ببعض ، ومقدار كُلُ إقليم من الأرض ، حتى إذا رأى كل إقليم من ذلك مُفصلا علم موقعه من هذه الصورة ، ولم تتسع هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم لمُــا يُستحقه كل إقليم في صورته ، من مقدار الطولُ والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث ، وساثر ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه ، ثم أفردت لكل إقليم من بلاد الإسلام صورة على حدة ، بينت فيها شكل فلك الإقليم وما يقع فيه من الملـن ، وسائر ما محتاج إلى علمه ...

ومن هذه العبارة تخرج بعدة حقائق منها

أن الأصطخرى حدد نفسه منذ اللحظة الاولى
بأن كتابه في « الجغرافية الإقليمية «وليس في الجغرافية

العامة ) التي كتب فيها معظم من تقدمه ، فهو لم يقصد الأقاليم السبعة التي عايها قسمة الأرض ، وإنما كان مدف كتابه أن يصف بلاد الإسلام ومديها ،

ومفهوم ( الإقليم الجغـــراق » واضح في ذهن الإصطخرى ، فهو لا يعنى تلك الأقاليم السبعة التي اصطلح علمها القدماء ، وليس الإقليم منطقة من الأرض تحكمها دولة بعينها ؛ وإنما هو منطقة جغرافية ذات مظاهر طبيعية تكسبها شخصية مستقلة متمنزة ولذلك فهو يميز بين خراسان وما وراء النهر ، مع أنهما معاً تحت حكم السامانيين ؛ ويجعل كل منهما إقلبها قائمًا بِذَاتِهِ ، ويعلل بين الحين والحين السبب في أنه ضم جزءًا إلى هذا الإقليم أو ذاك ، فيقول مثلاً: ﴿ وَضَمَّمُنَا الْحَقُّلُ إِلَى مَا وَرَاءُ النَّهُرِ ، لأَنَّهَا بين نهر وخشاب وجرياب ، وضممنا خرارزم إلى مَا وراء الهر لأن مدينتها وراء النهر ، وهي أقرب إلى مخارى مهما إلى مدن خراسان ، ومجعل الأصطخري كلا من بلاد العرب ، ومصر، والمغرّب، وبحر الروم ،وبحر الحزر أقاليم قائمة بذاتها ، ذلك لأن لكُل منها ظروفاً طبيعية تميزُها عن غيرها والواقع أن أى جغرافي يدرس ديار الإسسلام في العصر الحديث دراسة إقليمية ، لن نختلف مع الإصطخري إلا في التفصيلات.

• ولم يكن الإصطخرى موسوعياً بضمن كتابه كل ما يصل إلى علمه ، وإنما هدف إلى أن يكون كتابه جغرافياً بالمعنى الصحيح ، ولذلك يتجوز عن ذكر كثير من الأمور التي تحفل مها كتب الجغرافيا العربية الذ أن ذلك يوجد في الأخبار ، ولا يتعذر على من أراد تقصى شي من ذلك من أهل كل بلد » : ومن أسف أن يكون بعض هذه الأخبار مجرد خرافات ومن أسف أن يكون بعض هذه الأخبار مجرد خرافات سمع مها ولعل طرافها هي التي جعلته محرص على أن

يضمها كتابه ، فقى مصرمثلا السمكة إذا أكلها الإنسان رأى منامات هائلة ، وبالين ، دابة تسمى العداد ، بلغنى أنها تطلب الإنسان فتقع عليه ، فإن أصابت منه ذلك تدود جوف الإنسان حتى ينشق ، وفي شنتروين (بالأندلس) ، تقع من البحر ، فيقع منها وبر في لين تحتك بحجارة على شط البحر ، فيقع منها وبر في لين الخز لونه لمون الذهب لا يغادر منه شيئاً ، وهو عز يز قليل ، فيجمع وتنسج منه ثياب ، فتتلون في اليوم ألد اناً ،

• ويحتفل الرجل بالحريطة الجغرافية أيما احتفال ، في عنده أساس الدراسة الجغرافية وهذا ماتقول به جغرافية القرن العشرين ، وهو فى هذه الناحية منطقى إلى أبعد الحدود إذ يتخذ للعالم المعروف على عهده خريطة يفتتح بها الكتاب ليعرف من يطلع عليها موقع الإقليم الذي يصفه من العالم ، وهذا هو المنهج الجغرافي السليم الذي نتبعه في الوقت الحاضر إلا أن العلاقات الكافية لأي إقليم من أهم الأسس التي تقوم عليا دراسته . ولا يغالي الرجل في أهمية خريطته العامة ، ولذلك نجده يعتذر عن أنها لم تتسع لما يستحقه كل ولتليث ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث ، ثم يتبع هذه الحريطة للعالم بالخرائط الإقليمية فيفرد لكل إقليم صورة على حدة .

- 0 -

ويبدأ الإصطخرى كتابه بمقدمة بعنوان و أول الكتاب والمنهج الذى الكتاب والمنهج الذى البعه في تأليفه والأقسام التي يقسم إليا بلاد الإسلام ، ثم يدرس الحريطة السياسية للعالم المعروف له أى وصورة الأرض ، عامرها والحراب ، مقسومة على المالك ، وهو يرى أن عماد ممالك الأرض أو مايعبر عنه في مصطلحنا الحديث بالدول العظمي أربعة هي :

#### ١ ـ علكة الصين

و محدها من الشرق والشمال البحر المحيط ومن الجنوب مملكة الإسلام والهند ، ومن الغرب البحر المحيط كذلك هذا إذا أدخلنا فها يأجوج ومأجوج وما وراءهم إلى البحر في هذه الملكة ومعنى ذلك أرض يأجوج ومأجوج عند الإصطخرى هي جهمات شمال أوروبا وشمالها الغربي . ويدخل في مملكة الصين 4 سائر بلدان الأتراك وبعض التبت ، ومن دان بدين أهل الأوثان منهم 4 .

#### ٢ \_ بملكة الهند

وتدخل فيها السنّد وقشمير وطرف من التبت ومن دان بدينهم ويقـع في شرقها محرفارس ( وهو الاسم الذي يطلقه الإصطخري على المحيط الهندي كله) وفي غربها وجنوبها بلاد الإسلام وفي شمالها مملكة الصين

# ٣ ـ مملكة الروم

وشرقيها بلاد الإسلام وغربيها وجنوبها البحر المحيط ، وشاليها حدود عمل الصين « لأننا ضممنا مايين الأتراك وبلد الروم من الصقالبة وسائر الأم ممن دأن بالنصرانية إلى بلاد الروم » والروم الحلص في نظر الإصطخرى تمتد ديارهم من رومية إلى حد الصقالبة : وأما ما ضممنا إليم من الإفرنجة والجلائقة وغيرهم فإن لسانهم مختلف غير أن الدين والملك واحد .

# ع ـ علكة الإسلام

و يحدها شرقا أرض الهند و يحر فارس ؛ وغرباً مملكة الروم وما يتصل بها من الأرض والران والخزر والسرير والروس والبلقان والصقالية ، وشهالا مملكة الصين وما اتصل بها من يلاد الأتراك وجنوباً بحرفارس وهي بهذا الوضع تحتل مكاناً فريداً في عالم الإصطخري لأبها تتوسط اللول العظمى جميعاً وتشترك معها في الحدود ،

وقد ورثت مملكه الإسلام دولة أخرى كبرة هي مملكه ابرانشهر التي كانت من أكبر المالك وأكثرها خيراً فلها جاء الإسلام دخلت في حوزته ثم اتسحت رقعة الدولة الإسلامية بما استولت عليه من المالك الأخرى فقد أخسذت من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، ومن مملكة الهند ، ما اتصل بأرض المنصورة والملقان إلى كابل وطرف أعلى طُخارستان » ومن مملكة الصين بلاد ماوراء النهر ،

وبالإضافة إلى هذه الدول العظمى الأربع يوجد عدد آخر من الشعوب ولكن الإصطخرى لا محفل بهم لأن انتظام المالك فى نظره إنما يكون بالديانات والآداب وتقويم العارة بالسياسة المستقيمة ، وهؤلاء لاحظ لهم من ذلك كله وليس لديهم شيء يجعلهم يستحقون إفراد ممالكهم بالذكر كسائر المالك.

وبجانب الحريطة السياسية لا يغفل الإصطخرى الناحية الطبيعية من الجغرافية فالعالم عنده قسمان : جنوبي وشهالى ، والحد الفاصل بيهماهو الحط الممتلمن الحليج الذي يأخذ من البحر المحيط بأرض الصن إلى الخليج الذي يأحذ من هذا البحر المحيط بأرض المعن إلى والأندلس ، أو بعبارة أخرى الحط الذي عمته من طرف شبه جزيرة كوريا حتى مضيق طارق أي خط عرض ٣٥٥ شهالا على وجه التقريب والاقالم التي تقع في شهال هذا الحط أميل إلى البرودة . وسكانها بيض أما الأقاليم التي تقع في جنوبه فبلاد حارة ، أهلهال سود البشرة ، يزدادون سواداً كلما تباعلوا في الجنوب وهذا التقسيم الذي يقول به الإصطخرى فيه من الصحة الشيء الكترفي حدود العالم الذي كان معروفاً له .

والأرض كلها مستديرة ﴿ وَالْبِحْرُ الْحَيْطُ مُعْتَفْهُا كالطوق ﴿ وَمَا بِنَ الصِينَ وَالْمُعْرِبِ مَعْمُورَ كُلَّهُ ﴾ وأما

ماين يأجوج ومأجوج والبحر المحيط فى الشمال ، ومايين يرارى السودان والبحر المحيط فى الجنوب فقفر خواب ولما كان الإصطخرى حيما يذكر المسافات والابعاد يقيسها بالفراسخ أحياناً وبالمراحل أحياناً أخرى ، فهو يعتلو عن جهله بمسافة هاتين البريتين إلى شط البحر المحيط وذلك لأن سلوكهما غير ممسكن لفرط البرد الذي يمنع من العارة والحياة فى الشمال وفرط الحر المانع من العارة والحياة فى الجنوب .

ومن البحر المحيط يتفرع بحران مهمان هما بحر فارس ( المحيط الهندى) وبحر الروم (البحر المتوسط) وهما فى ذلك يختلفان عن بحر الحزر ( بحر قزوين ) الذى و لو أخذ السمائر على ساحله من الحزر على أرض الديلم وطبرستان وجرجان والمفازة على سياه كوه لوجع إلى مكانه الذى سار منه إذ لا يمنعه مانع إلا نهر يقع فيه ، ولاهمية هذه البحار إالثلاثة ولوقوعها فى أرض الإسلام أو على أطرافها يفرد الإصطخرى لكل منها فصلاً قائماً بذاته .

#### -- 1 --

ويقسم الإصطخرى بلاد الإسلام إلى عشرين اقلياً يفصل الحديث عن كل واحد منها في فصل مستقل . هذه الاقاليم هي :

١ - ديار العرب وقد بدأ بها الإصطخرى لأن فها الكعبة ومكة أم القرى ومن ثم فهى جسدير8
 بأن تكون محور الارتكاز .

٢ ــ مجر فارس ويأتى ترتيبه بعد جزيرة العرب
 لأنه يكتنف أكثر ديار العرب.

٣ - ديار المغرب وتشمل الأندلس وأراضى
 الدول المغربية الثلاث: المغرب والجزائر وتونس ثم
 ولايتى برقة وطرابلس فى المملكة الليبية .

٤ ــ ديار مصر وتمتد على ساحل بحر القلزم

( البحر الأحمر ) لتشمل أرض البجة في شمال شرق السودان وميناء عيذاب.

ارض الشام وتمتد من بحر الروم (البحر المتوسط) حتى البادية ومن بلاد الروم حتى حد مصر وآخر حدودها مما يلى مصر رفح .

٣-- بحر الروم .

ارض الجزيرة وتشمل العراق الشمالى فيا بين دجلة والفرات وتدخل فيها مدن وقرى تنسب إلى الجزيرة – وان كانت خارجة عنها – لقربها منها .
 العراق وعمد إلى الجنوب من تكريت حتى .

عبادان على ساحل الخليج العربي .

عوزستان وهي المنطقة السهلية التي تقع في جنوب غرب ايران ويفصلها عن سائر جهات ايران جيال زاجروس ، وهي تتمة لممهول العراق الجنوبية .

الد فارس وكان الإصطخرى أكثر علما
 بها من غبرها إذهى موطنه الأصلى ولهذا نجده
 يتحدث عنها بتفصيل لا نجده فى حديثه عن الأقاليم
 الأخرى .

۱۱ بلاد كرمان وهي أقصى الجنوب الشرق
 من أيران الحالية ,

۱۲-- بلاد السند وقد جمعها هي ومايجاورها في إقليم واحد فهي عنده و بلاد السند وشيء من بلاد الهند ومكران وطوران ۽ وتشمل الجزء الأكبر من باكستان العربية الحالية .

١٣ أرمينية والران وأذربيجان وتمتد في منطقة
 جبال القوقاز فيما بن محر قزوين والبحر الأسود .

۱٤ الجبالوتضم الجزء الغربي من الهضية الداخلية الوسطى في ايران .

الديلم وتشمل المناطق الجبلية التي تشرف
 على سهول بحر قزوين الجنوبية .

١٦– محر آلخزر وماحوله .

۱۷ مفازة خراسان وهي صحراء شرق إيران .
 ۱۸ سجستان وتشمل جزءا من افغانستـان الحالية

١٩ خراسان وتضم شمال أفغانستان والأطراف الشمالية الشرقية من إيران.

۲۰ ما وراء النهر وهي أراض نهري سيحون وجيحون ( سرداريا وأدرداريا كما يعرفان الآن ) .

وفى دراسة كل واحد من هذه الأقاليم يعنى الإصطخرى عادة بأمور بعينها أهمها :

ا ـــ الحريطة أو الصورة كما يسميها .

ب العلاقات المكانية للإقليم ,

الأقسام الفرعية ذات الأهمية التي ينقسم إليها
 د ــ المظاهر الطبيعية المختلفة .

 ه – الأحوال الاقتصادية للاقليم وما يثتجه من غلات .

و ــ المدن الكبرى وأهميتها .

ز ـــ الطرق وأطوالها .

وربما عنى بين الحين والحين بأمور أخسرى أقل أهمية فى نظره كالنقود والمكاييل والموازين المستعملة فى إقليم ما ، أو القبائل التى تعيش فى الإقليم ومنازلها، وربما استطرد أحياناً فذكر بعض النواحى التاريخية وسيتر الرجال .

#### ا ــ الخريطة :

أما الحرائط التي في كتاب الإصطخرى فتختلف في جودتها ودوجة شمولها من إقلم إلى إقلم ؛ فصورة مصر ليس بها من البيانات ما يتناسب مع أهمية الإقليم ومساحته وليس عليها من المظاهر الطبيعية موى النيل وبحر الروم وبحر القلزم وجبل المقطم وجبل الواحات وليس فيها من أسهاء المدن سوى الإسكندية

و دمياط وتنيس والقرما والعريش وفوة والفسطاط بالفيوم والأشمونين وأخيم واسوان ؛ بينما نجد خريطة فارس مز دحمة بالأسماء ومع ذلك فالإصطخرى يعتذر لأنه لم يصور فيها رستاقاً لانتشار ذلك وكثرته . ولا الجبال لأنه ليس بفارس بلد إلا وبه جبل .

#### ب \_ العلاقات المكانية:

وفى العلاقات المكانية بحاول الرجل بقدر ما تسمح به الظروف أن يعين بدقة حدود الإقليم الذى يصفه ؛ وهو يستخدم أحياناً الظاهرات الطبيعية لتعين الحدود فإذا أعوزه ذلك اعتمد على الأقسام السياسية التى تتاخم الإقليم ؛ وهو فى بعض الأحيان بجمل وصف الحدود حتى يتعذر علينا أن نستفيد منها فائدة كاملة ؛ ولكنه فى بعض الأحيان يدقق ويفصل . فيعطى صورة فى منهى الوضوح ، ونذكر على سبيل المثال ما كتبه عن حدود سجستان وحدود ديار العرب .

ففى الأول نجده يكتفى يقوله: ﴿ فَانَ الذَّى تَحْيَطُ اللَّهِ اللَّهِ عَلَى اللَّهُ اللَّا اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ

هذا الوصف الموجز مختلف عما ذكره في وصف حدود ديار العرب فهي و عيط مها محر فارس من عبادان ، فيمتد على البحرين حتى ينتهى إلى عمان ، ثم يعطف على سواحل مهرة وحضرموت وعدن، حتى ينتهى على سواحل العن إلى جدة ، ثم ممتد على الجاد ومدين حتى ينتهى إلى أيلة ، وثم قد أنتهى حينتذ حد ديار العرب على هذا البحر ، وهذا المكان من البحر لسان يعرف ببحر القلزم ، ينتهى إلى تاران إلى القلزم فينقطع ، فهذا هو شرقى بلاد العرب وجنوبها وشيء من غربها ، ثم ممتد إلها من أيلة إلى مدينة قوم لوط

والبحيرة المنتنة (البحر الميت ) إلى الشراة والبلقاء وهي من عمل فلسطين ۽ واذرعات وحوران والغـــوطة ونواحي بعلبك وذلك من عمل دمشق ، وتدمر وسلمية وهما من عمل حمص ، ثم الخناصرة وبالس وهما من عمل قنسرين ، وقد انهينا إلى الفرات ، ثم عند الفرات على دبار العرب حتى ينتهى إلى الرقة وقرقيسيا والرحية والدالية وعانة والحديثة وهيث والأنبار إلى الكوفة ومستفرغ مياه الفرات إلى البطائح ، ثم تمتد ديار العرب على نواحي الكوفة والحبرة على الخورنق وعلى سواد الكوفة إلى حد واسط، فتصاقب ما قارب دجلة عند واسط مقدار مرحلة ، ثم تمتد على سواد البصرة وبطائحها حتى تنتهي إلى عبادان ، فهذا الذي عيط بديار العرب ، فما كان من عبادان إلى أيلة فإنه بحر فارس ويشتمل على نحو ثلاثة أرباع ديار العرب، و هو الحد الشرقي والجنوبي وبعض الغربي، وما بقيمن الحد الغربي من أيلة إلى بالس فن الشام ، وماكان من بالس إلى عبادان فهو الحد الشمالي \* ـ

والحق أن هذا التحديد لشبه جزبرة العرب تحديد دقيق يسير مع المظاهرات الطبيعة ، ويكاد يشبه إلى حد كبير مامجمع عليه الجغرافيون المحدثون .

# حـ الأقاليم الفرعية

وكثيراً مايرى الإصطخرى أن الإقلم الواحد تتنوع أجزاؤه داخل الإطارالعام فيقسمه إلى أقسام ثانوية يتحدث عن خصائص كل منها ؛ فالديلم تضم أقاليم الروبنج وجبال فادوسبان وقارن ، وقزوين ، وقوس ، وطبرستان ، وجرجان ، وديار المغرب نصفان : شرق وغربي ؛ أما الشرقي فهو برقة وافريقية وتاهرت وطنجة والسوس وزويلة وما في أضعاف هذه الأقاليم وأما الغربي فهو الأندلس ؛ وبمثل هذه الطريقة يعالج الإصطخري أقاله العشرين ،

#### د ـ المظاهر الطبيعية

ويعثى الأصطخرى بالمظاهر الطبيعية وحسبنا أن نتذكر أنه أفرد لكل من البحر المتوسط وبحر قزوين وأبعاده والجزر الموجودة فيه والثغور القائمة علىسواحله وهوعندما يصف إقلياً يتكلم عن مظاهر السطح المختلفة ويهتم اهتاما خاصأ بالأنهار ومنابعها ومجاريها ومصبانها ف البُّحر ، فخوزستان مثلاً ﴿ في مستوى وارض سهلة ومياه جارية ، فمن أكبرها نهر تُستُّر وهو النهر الذي بنی علیه سابور الملك شاذروان باب تستر ، حتی ارتفع ماؤه إلى أرض المدينة ، لأن تستر على مكان مرتفّع منالأرض، فيجرى هذا النهر من وراء عسكر لكرم على الأهواز حتى ينتهي على نهر السُّدره إلى حصن مهدى ويقع في البحر ،وبجرى من ناحية تستر نهر المُسَسَّرُقان... وآخرها بالاهواز فلا يتجاوزها ... وليس بجميع خوزستان جبال ولارمال إلا شيء يسبر يتاخم نواحي تستر وجنديسابور وأصهان ، والباقي من خوزُستان كأنه أرض العراقي ؛ وأما ٌ هواؤها وماوّها وتربتها وصحة أهلها ، فان مياهها طيبة عذبة جارية ولا أعرف بجميع خوزستان بلدآ ماوهم من البئر لكثرة المياه الجارية بها ؛ وأما ترابها فان ما بعد عن دجلة إلى ناحية الشمال أبيس وأصح ، وما كان إلى دجلة أقرب فهو من جنس أرض البصرة في التسبّخ ... وليس بخوزستان موضع بجمد فيه الماء أويقع فيه الثلج

# هـ. الاحوال الافتصادية

وبعد أن يصف الإصطخرى مظاهر السطح والأحوال المناخبة فى الإقليم يأخذ فى الحديث عن النواحى الاقتصادية فى بعض الأحيان : وحديثه عنها مقتضب دائماً يكتفى فيه بذكر الغلات التى ينتجها الإقليم دون أى ترتيب ، وربما تعرض لبعض الصناعات

أو تكلم عن العملة والموازين والمكابيل المستعملة في الإقليم : ولا تظفر منه اقتصاديات مصر مثلا إلا يكلمات معدودات هي أن و بها نخيل وثمار كثيرة ؛ وزروعهم على مياه النيل ، تمتد فتعم المزارع من حد أسوان إلى حد الاسكندرية وسائر الريف، فيقيم الماء من عند ابتداء الحر إلى الخريف ثم ينصرف فيزرع ثم لا يسقى بعد ذلك ؛ وأهل السند « ليس لم عنب ولا تفاح ولا كثرى ولا جوز ، ولهم قصب سكُّر ، وبأرضهم ثمرة على قد التفاح تسمى الليمونة : حامضة شديدة الحموضة : رخيصة ولهم فاكهةتشبهالخوح يسمولهاالأنهج (هي المانجو) تقارب طغم الخوخ ۽ وأسعارهم رخيصة ، ونقودهم القاهريات ــ كل درهم نحو خمســة دراهم ... ويتعاملون بالدنائير أيضاً \* . أما بلاد ما وراءُ النهر « فَن أَصعب أَقالِم الإسلام وأنزهها وأكثرها خيرا ، ... وليس شيء لابد منه للناس إلاوعندهممنه ما يقيم وببلادهم من معادن الحديد ما يفضل عن حاجتهم في الأسلحة والأدوات، وبها معدن الفضة والذهب والزئبق الذي لايقاربه في الغزارة والكثرة معدن في سائر بلدان الإسلام إلا بتجهر في الفضة ، والفواكه من الكثرة وحتى يرعاها لكثَّرتها دوامهم و تصدر بلاد ما وراء النهر الزعفران الذي « ينتقلُ إلى الآفاق » والأوبار «من السمور والسنجاب والثعالب وغبرها مما بحمل إلى أقصى الغرب . . وهكذا نرى أن الإصطخرى ليس له منهج خاص فى حديثه عن الحالة الاقتصادية وإنما هو يذكر ما يرد على الحاطر دون أى ترتيب .

#### و ــ المدن الهامة .

وأكثر ما يعنى بـ الإصطخرى فى كتابه هو المدن التى يستغرق الحديث عنها جزءاً كبيراً من الكتاب ، وهو عادة يذكر المدينة وموقعها ومبانها وما قد يكون

مِهَا مِنَ الْآثَارِ الْحَامَةِ ، فَدَيَارِ مُصَرِّ مِثَلاً \$ مَدَيْنُهَا العظمي تسمى الفسطاط، وهي على النيل في شرقيه شهالی النبل ، وذلك أن النبل يجرى مؤرباً بين الشرق والجنوب ، والبلد كله على جانب واحد ، إلا أن في عدوة النيل أبنية قليلة تعرف بالجزيرة (هي جزيرة الروضة الحالية) وهي جزيرة يعمر من الفسطاط إلمها على جسر من السفن ، ويعسم من هذه الجزيرة إلى الجانب الآخو على جسر آخر ، إلى أبنية ومساكن على الشط الآخر يقال لها الجبزة ، والفسطاط مدينة كبيرة نحو الثلث من بغداد ... ومعظم بنائها بالطوب طبقات ... ورُمَا بلغت طبقات الدار الواحدة ثماني طبقات ... وبها مسجدان للجمعة بثى أحدهما عمرو بن العاص فى وسط الأسواق ، والآخر بأعلى الموقف بناه أحمد بن طولون ، وَخارج مصر أبنية بناها أحمد بن طولون تكون زيادة على ميل ؛ كان يسكنها جنده تسمى القطائع # . أما اصطخر مسقط رأسه # فهي مدينـــة وسطة وسعثها مقدار ميل ۽ وهي من أقدم مدن فارس وأشهرها ، ومها كان مسكن ملوك فارس حتى حول أردشىر الملك إلى جور ... وكان في قديم الأيام على اصطخر سور قد تهدم ، وبناؤهم من الطين والحجارة والجص على قدر يسار البانى ، وقنطرة خراسان خارج المدينة على باما تمسا يلي خراسان ، إلا أن وراء القنطرة أبنية ومساكن ليست بقديمة . .

#### ز ـ الطرق.

ولا يعدل اهنام الإصطخرى بالمدن إلا اهنامه بالطرق وأطوالها ، والواقع أنه وقَّ هذه الناحية حقها من الدراسة فما تناول إقليا إلا وتحدث عن الطرق الني تربط بن أجزائه المختلفة وأطوال هذه الطرق وق بعض الآحيان لا يكتفى بذكر المسافات وإنما يصف الطرق تفسها والصعاب التي تحيط ببعضها فتجعلها طرقً غير مسلوكة ، فطريق عمان البرى إلى مكة «طريق غير مسلوكة ، فطريق عمان البرى إلى مكة «طريق

يصعب سلوكه في البرية، لكثرة القفار بها وقلة السكان. وإنما طريقهم في البحر إلى جدة ۽ والواقع أن صحاري الربع الخالى أو رملة يبرين كما كانت تسمها العرب تعزل نطقة عمان عن منطقة الجزيرة العربية لجفسافها وصعموية اجتيازها ء ولذلك كان سكان عمان وما زالوا محجون إلى مكة بطريق البحر ، « فان سلكوا عن السواحل من مهرة وحضرموت إلى عدن ـــ أو إلى طريق عدن ــ بعد علمهم ، وقل ما يسلكونه ، والطريق بن عمان والبحرين طريق يصعب للوكه وذلك التماتع العرب فيما بيثهم بها ٣ . وبعد أن يفرغ الإصطخرى من ذكر طرق الجزيرة العربية يعتذر عن عدم ذكر الطرق الفرعية أو ما نسميه الآن بالطرق الداخلية لأن مثل هذه الطرق لا محتاج إليها إلا أبناء البلاد، وهم على دراية ما ، فلا حاجة به إذن إلى ذكرها ، ويكفى أن نهتم بالطرق الخارجية التي تربط بين سائر أجزاء الوطن الإسلامي ، وقهذه جوامع المسافات التي يحتاج إلى علمها، فأما ما بن ديار العرب لقبائلها من المسافات فقل ما تقع الحاجة لغير أهل البادية إلى معرفتُها ي

ولو أن الإصطخرى سار على هذه الطريقة فى كل ماكتبه عن الطرق لزادت القيمة العلمية لكتابه ، ولكنه مع الأسف يكتفى فى معظم الأحوال بسرد المسافات فلايذكر عن طرق دمشق مثلا إلاأن ؛ منها إلى بعلبك يومان ، وإلى اطرابلس يومان ، وإلى يبروت يومان، وإلى صيدا يومان ، وإلى اذرعات ؛ أيام ، وإلى أقصى الغوطة يوم ،

وليس للرجل وحدة خاصة لفياس المسافات فهى أحياناً بالأيام كما ثرى في حديثه عن دمشق وهي تارة بالفراسخ أو المراحل بل قد يتحدث عن طرق المدينة الواحدة فيستخدم هذه المقاييس كلها في الحديث عنها . ولعل السيب في هذا هو تنوع المصادر التي كان الإصطخرى ينقل عنها .

ومع كل مالكتاب المسالك والمالك المن ميزات فانه لم بلق من الشهرة والذبوع مالقيته كتب أخرى تماثلة ولعل السبب في ذلك أن معظم الناس قلد اعتادوا أن ينظروا إلى اسم المؤلف قبل أن يهتموا بمضمون الكتاب ولم يكن الإصطخرى قد أوتى حظاً من الشهرةوذبوع الاسم ؛ بل حتى الذين أخذوا منه تعملوا أن يغفلوا ذكره كما فعل ياقوت ، أو أن يقللوا من شأن كتابه كما فعل ابن حوقل ، ولذلك لم يجد النساخ في تشر الكتاب مايضمن لهم الربح فانصرفوا عن الاهتمام به ، فلم يصل إلى أيدينا من مخطوطاته سوى نسخ معلودات فلم يصل إلى أيدينا من مخطوطاته سوى نسخ معلودات وكان ج . ه . موالر J. H. Moeiler أول من من الكتاب في العصر الحديث فنشره مختصراً في سنة وكان ج . ه . موالر عام ونصف وزوده بمقدمة الإصطخرى بنحو ثلاثة قرون ونصف وزوده بمقدمة الإسلانينية ، ثم جاء المستشرق المعروف دىغويه باللغة اللاتينية ،

فى منة ١٨٧٠م فنشر الكتاب باعتباره المحلد الأول من المكتبة الجغرافيه العربية التى عتى بنشرها ، وقد اعتمد دى غويه فى نشره الكتاب على خمس مخطوطات ولم زوده بمقدمة عن سيرة الإصطخرى كما فعل مع مولفى المحلدات الأخرى .

ومنذ عامين أعادت وزارة الثقافة بشرالكتاب في السلسلة التي تصدرهابعنوان و تراثنا وعهدت بتحقيقه إلى الدكتور محمد جابر عبدالعال الحيني وبمراجعته إلى العلامة المرحوم الأستاذ محمد شفيق غربال ، وقد اعتمد الدكتور الحيني في تحقيق الكتاب على دىغويه وعلى محطوطة ناقصة كانت في حوزة المرحوم على باشا مبارك ثم أهديت لدار الكتب المصرية وهي محفوظة بها برقم ١٩٩٩ جغرافية ، كما اعتمد أيضاً على مصورتين محفوطتين بدار الكتب تحت رقم ١٩٩٩ جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم جغرافية ، وبذلك جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم جغرافية ، وبذلك جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم جغرافية ، وبذلك جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم



# الحكايات للافونتين

# بقلم الركتورهلى دروليس مدوس الأدب الفرنس بجامعة عين شمس

#### حياة لافونتين وشخصيته

حَمًّا إِنْ تَارِيخِ الأَدْبِ يُكتب يبطء ! بِالأُمس قال معاصرو لافونتين عنـــه ـــ ضمن ما قالوا ـــ انه ٩ ساذج ٤ ... واليوم – وقد انقضى على وفاته قرابة ثلاثة قرون \_ بجيء أسائلة النقد فيقطعون بأن طبيعته لا تزال لغز ألم يُحل بعد: يقول رينيه بريه René Bray إن الغموض لايزال يكننف حياةلافونتن وتاريخانتاجه ويقول انطوان آدم Antoine Adam إنه لن الصعب " أن يُسهر غور هذا الرجل ... وفي الماضي كان الناس يعتقدون أن حكايات لافونتين موجهة إلى الأطفال ، ولكن سانت بيف Sainte-Beuve يقول في القرن التاسع عشر: ﴿ إِنَّ لَاقُونَتِينَ اللَّذِي يُقَدُّمُ إِلَى الأَطْفَالَ الأربعن ٨ ... من هو إذن هذا الرجل الذي صارت شاعراً آخر على الإطلاق ؟ ماكنه فنه الذي أخفق في تقليده عشرات من الكُنّاب في حياتة وبعد مماته ؟ سری ،

وُلدلافونتين عام ١٦٢١ في شاتوتييري -Chateau

Thierry (عقاطعة همانيا ) ، التي كان أبوه مشرفاعلى و مياهها وغاباتها ٤ . وتلقى في البداية دراسة دينية دفعه إليها — بما كان يعيره إياه من كتب — قس سواسون Soissons الذي لم يلبث هو نفسه أن نصحه بالعدول عنها حين لمس عدم تجاوبها مع استعداده . وتقول رواية أخرى إن أساتذته من رجال الدين هم الذين طردوه لسوء سلوكه! كان في الواحدة والعشرين من عمره . ثم ذهب إلى Reims لمتابعة تعليمه ؛ ولكنه لم يفعل أكثر من التقائه ببعض المثقفين أمثال موكروا Maucroix الذي حضه على دراسة القداى وبعض المحدثين ... فأولع بافلاطون ، وحفظ عن ظهر وراكان Malherbe وماليرب Racan قلب أشعار مارو Marot

وفى السادسة والعشرين من عمره أراد أبوه أن يكفل له حياة جادة مستقرة ، فنزل له عن وظيفته، وزوجه من فناة عمرها أربع عشرة سنة : أما الوظيفة فوجلها سإلى حين مواتيسة لنزوعه إلى الكسل والتجوال فى الغابات ... وأما الزوجة فلم مجد فيها ما يبتغى من المفاتن والمزايا ... كتب إليها بعد سستة أعوام يقول : وإنك لا تلمين ولا تعملين ولا تهتمين

بشنون بیتك ، وكل ما تشغلین به ما ینیفی لك من وقت بعد مقابلة صدیقاتك هو قراءة القصص المسلیة ؛! سیأتی الوقت الذی سهیم فیه علی نقسه والذی سیگسیه فیه شروده أن له زوجة وابنا یافعا !

وكاد القدرأن يقضى عليه بأن يظل شاعراً مغموراً من شعراء الريف لولا أن قيض له الله أحد أقار به ، هو المستشار چانار Jannart الذي صحب إلى باريس حيثقلمه إلى مراقب عام المالية فوكيه Fouquet وكان أخطر شخصية في الدولة بعد الملك . وأعجب به فوكيه أننحه إعانة دائمة بشرط أن يكتب قصيدة كل شهر . وفي بذخ قصر هذا الرجل الخطير ، وفي ترف قصر دوقة بيون duchesse de Bouillon التي اجتذبته نحوها وأحاطته برعايتها هي الأخرى ألهبت قر محته ... وهام لافونتين بباريس، ولم يكن يغادرها إلى مقر وظيفته في منطقة شامبانيا إلا في فتراتمتباعدة يصرُّف شئون الوظيفة في غبر اكتراث ، ويبيع الجزء تلو الجزء عما خلفه له أبوه من ملكيات ... سيأتي اليوم الذي يفقد فيه كل ما ورث ويصبح مفلساً كل الإفلاس! لن ينقذه من الهاوية إلامدام دىلاسېليىر Madame de la Sablière التي ستُوويه خلال الفترة الأخبرة في حياتها ، أي عشرين عاما !

ويروى عن لافرنتين أنه لم يكن يفطن إلى أنه رزق موهبة الشعر إلاذات يوم حين قرأ عليه أحد الضباط في Malherbe قصيدة لماليرب Chateau-Thierry عن إحدى محاولات اغتبال الملك هنرى الرابع . هنا شعر برغبة ملحة في قرض الشعر ، وبدأ يكتب منه قطعاً كانت رديثة كلها ... على أن الشيء المسلم به هو أن نبوغه لم يظهر إلا في سن الأربعين .. كيف ؟ في عام ١٦٦١ غضب لويس الرابع عشر على فوكيه ، فأمر بسجنه ؛ وإذا بصداقة لافونتين وعرفانه ينطلقان فأمر بسجنه ؛ وإذا بصداقة لافونتين وعرفانه ينطلقان لسنه بأول أشعار تلوح فيها ملامح العبقرية : كتب قصيدة طويلة عنوانها تحديدة عليه الملامح العبقرية تكتب

"de Vaux هي التماس بالغ التأثير موجه إلى الملك تلك الصداقة النادرة التي لم تُسكُّتب من وحها صفحات كثيرة ١ والتي لم يعبُّر عنها في الأدب الفرنسي بعمق يستأثر بالنفوس ســـوي مونثني Montaigne . وجزع لافونتن لما لحق صديقه فوكيه من عنت الملك الطاغية، ومرض ، ثم رحل إلى ليموزان. Limousin . وفى رحلته كان يكتب ما يشبه المذكرات ويوجهه شعراً ونُبراً إلى زوجته،مذكرات تنطق بالألم والحسرة من أجل صديقــه المنكوب .. وثوقف في طريقه في أميواز Amboise ، فبحث عن مبثى سجَّها الذي زُج فيه بفوكيه ، وجمسه أمام بابه ، ولم ، يبرح مكَّانه حتى أدركه الليل ؛ [ لقد كانت الصداقة شيئاً حيويًا في حياة لانونتين : ملكت عليه نفسه ، وألهمته في كثير من أشعاره ، وهي تصلح لأن تكون موضوعاً لرسالة قيمة يتناول فيها الباحث ــ بالضرورة ــ علاقة لافونتهن بموليع وراسين وبوالو وشابل Chapelle وموكروا Maucroix ، فضلا عن فوكيه .

وشخصية لافونتين تسترعى الانتباه حقاً ، وهي بدورها تَدَوَّن مادة خصبة لدراسة سيكولوجية شائقة . لندعه أولا يتكلم :

إنى أحب اللعب والحب والكتب والمو. يقى . والمدينة والقرية ، وبكلمة واحدة كل شى . ولا شىء . ولا شىء . ولا شىء قط يعجز عن امتاعى أنما امتاع . حتى ولا تلك اللذة الكثيبة التى يحسها قلب مبتئس. وينادى اللذة فيقول :

أيَّهَا اللَّذَةِ ! أيَّهَا اللَّذَةِ ! يَا مَنَ كَنْتِ فَيَمَا مَضَى مسيطرة

علی أجمل عقل فی الیونان ، لا تستخفی بی ، تعالی ؓ واسکثی لدی ، انك لن تكونی عندی بلا عمل .

وكيفها كان سعيه وراء الملذات ، فمن المؤكد أن حقيقة الأمر فد تأثرت بفعسل الأساطىر التي نُسجت حول سمعة هذا الوجل ۽ الطيب ۽ . وهناك شيء آخر لا تُعرف الحقيقة عنه بدقة قاطعة ، هو حديثه ! أكان مملا ؟ أكان طلبًا ؟ الآراء في ذلك متناقضة : كتب قولتير إلى ڤوڤنارج Vauvenargues : ؛ إن طبيعة هذا الرجل الساذج من البساطة بحيث كان حديث، لا يعلو على الحيوانات التي كان بمنحها الكلام . إن النحلة رائعة ، ولكن حن تكون في خليبًها ، فإن غادرتها لم تصبح أكثر من ذبابه ، إ... بینا بری ، سانت بیف ، أن صاحب الحكایات كان محدثاً لطيفاً في الأوقات التي لم يكن فها مغرقاً في التفكير والشرود . ويقول لمويس راسن إن من الموضوعات التي كانت « توقظ » لافونتين وتثبر تحمسه أفلاطون ... ويضيف ڤبر چبيه Vergier إلى أفلاطون السلام والحرب ، النبيُّد والنساء ! .. ولكن أى فثة من النساء ؟ ــ هوًالاء اللاثى لايقتضى الوصول إلىهن بذل جهد طويل !

ومشكلة الجهد الطويل تستنبع حمّا الكلام عن مجموعة أخرى من عناصر شخصية لافونتين .كان كسولا ، ميالا إلى الإفراط في النوم ؛ ألم يسم نفسه ؛ ابن الكسل والنعاس ، ؟ لقد وصف باڤيون نفسه ؛ ابن الكسل والنعاس ، ؟ لقد وصف باڤيون عضواً فيها – ولم يفته أن يصور هذا الشاعر وهو عضواً فيها – ولم يفته أن يصور هذا الشاعر وهو غارق في سبات عميق ! .. طبيعة هذا الرجل كانت تأمل الغابات والمراعى والحقول وما تحتوبها من زهور تأمل الغابات والمراعى والحقول وما تحتوبها من زهور وعيون وحيوانات ، تأمل الحياة الساكنة الآمنة المحيدة عن هياج الناس ... وفي عزلته كان يشعر والمحلف وأن الاخفاق يلاحقه في كل عمل يقوم به ! الحفظ ، وأن الاخفاق يلاحقه في كل عمل يقوم به !

أخرى ؛ كانا يقويان ضعف إرادته . إن صح التعبير .. هذا الرجل الذي أسدى النصح بسخاء إلى الآخرين ، وقدم إليهم فلسفة عملية في الحياة . كان عاجزاً عن توجيه حياته والعناية بشئونه الحاصة ، من هنا كان في حاجة مستمرة إلى من يأخذ بيده ويسهر على أموره : تكتنه قد تكون دوقة بويون ملاسهلير ويسهر على أموره : تكتنه قد تكون مدام دير قار Mme de La Sablière ، وقد تكون مدام دير قار أيام حياته . كان كل ما يشغله ويستهويه هو التأمل أيام حياته . كان كل ما يشغله ويستهويه هو التأمل حكان يؤمن بوجود إله منظم لها هو مصدر الصواب ... كان يومن بوجود إله منظم لها هو مصدر الصواب ... كان حساساً إلى أقصى حدود الحساسية أمام سحر الطبيعة ، كننصت إليه مرة أخرى وهو يذكر طرفا عا عجه في الحياة :

أن أهيم في حديقة ، وأن أتوه في غابة أن أنام على الزهور ، وان استنشق عبيرها أن أصغى ـــ وأنا سارح الحيال ـــ إلى خريو عبى من العيون

أو إلى جدول يتدفق ماوَّه على الحصى .

أحب لافونتن كل هذا وغيره ؟ ومن المؤكد أنه أحب كذلك جلسات الأكاديمية الفرنسية التي كان يذهب إليها البرفه عن نفسه ! الله .. كيف وفق في الظفر يعضويها ؟ لقد أخر انتخابه وكاد يمنعه نهائياً كره لويس الرابع عشر له . . هذا الرجل المستبد كان لايتذوق النوع الأدبي الذي رع فيله لافونتن . وفي عام ١٦٨٣ تنافس الشاعر وصديقه الناقد ( بوالو ) على كرسي شاغر بالأكاديمية ، ودار في الجلسة نقاش طويل وعنيف طرفاه الأعضاء الموالون القصر من ناحية ، وكانوا يؤيدون مؤرخ الملك . . ورجال الأدب من ناحية أخرى ولا سيا هوالاء الذين لم يسلموا من قلم بوالو ولسانه ، وكان

هولاء يدعمون لافونتين وأسفر التصويت عن فوز هذا الأخير ، ولكن لويس استعمل حقه في رفض اعتماد نتيجة الانتخاب ، ولم ينقض عام حتى شغر كرسي آخر بالأكاديمية ، فانتخب له بوالو ؛ هنا رضي الملك وقال لمندوبي الأكاديمية : «إن اختياركم ديريوء Despréaux (بوالو) يسرني كثيراً ، وصوف يتقبله الناس جميعاً بارتياح ، وانتم تستطيعون الآن أن تستقبلوا السيد لافونتين . لقد وعد بأن يكون عاقلا »!

إن لافونتين الآن في الثانية والستين ، ولا يبقى له من عمره سوى اثني عشر عاما ... وفي نفس السنة مخلو فجأةقلب مدام دىلاسبلير إثر خيانة صديقها الماركيز دولافار Le Marquis de la Fare فترهد في الدنيا ، , وتحاول التقرب إلى الله بالتعيد والتوفر على عمل الحمر؛ كان سلوكها بمثابة قدوة لمحظها ! ولكنه لم يقتد ، فاذا مموتها – بعد عشر سنين ۔ يفاجئه موجها إليه إنذاراً أخراً ! ... هنا ثاب إلى وشده ، وبدأ يغر طريقة حياته ، وتمنحها شيئاً هو اكثر من الاعتدال فقد أخضع نفسه لتقشف شديد ... وقبلموته بشهرين كتب إلى صديقه القديم فرانسوا موكروا Maucroix يقول: ﴿ آه ياعزيزي! إن الموت ليس أمراً ذا بال ؛ ولكن هل تقكر في انهي سأمثل أمام الله ؟ إنك تعرف أَى حِياة عشمًا ... \* وحن توفى في عام ١٦٩٥ عن أربعة وسبعن عاما لوحظ على جثته مسوح ... لقد كان قد لېسه لېقمع په جسده ،وليكفر په عن بعض ما اقترف في حياته من آثام !

# أعمال لافوتتين الادبية

لم يكن لافونتين يعرف أين توجد عبقريته ، فلم يستقر فى نوع من الأنواع الأدبية ، وإنجا كان ، دائم النجوال بينها جميعا ، وإن كان ــ مع ذلك ــ كثير النردد على الحكايات ، أو الحرافات ، Les Fables

التى تكلست وملأت اثنى عشر كتاباً نشرها فى ثلاثة دواوين سنتناولها فى الصفحات التاليـــة بالبحث والتحليل .

وشهادة لا فونتين عن نفسه خير ما يقال عن عدم استقراره هذا ، ومحاولته الإبداع في شتى أنواع الأدب؛ لندعه يعترف :

> إنى فراشة الشعر ، أشبه النحل وإنى لشيء خفيف أطير إلى كل موضوع

كتب ـــ إرضاء لدوقة بويون واستجابة لرغيتهاـــ مجموعة كبرة من الأقاصيص بالشعر (Les Contes) وهو إنتـــاج منحرف يتم عن مزاجه العـــابث وعن ابيقورتيه ، ويزخر بالتفاصيل التي قد تهدر كرامة القارىء أو تخدش حياءه .. شيء عجيب : لقـــد أصابت هذه الأقاصيص نجاحاً كبرر أ . .وكتب عدداً من الكوميديات أهمها و الأغا و (L'Eunuque) التي قلد فيها الشاعر اللاتيني تبرنس Térence ولكن هذا الجزء من انتاجه لا يكاد يذكره أحد ــ والف مأساة لم بتمها هي صوت أخيليوس La mort d'Achille يتمها وكتب رواية مطوله بعض فقرائها بالشعر أطلق علمها (Les aventures de Psyché) مغامرات بسيشيه ( بسيشه - في الأساطر اليونانية - فتاة رائعة الجال أحمها الحب وانتهى الأمر باقترانهما ! ) ولعل من أهم أصدق انتاجه الثانوي تلك القصيدة الطويلة التي قالها دفاعاً عن فوكيه محاولافها انتزاع عقولويس الرابع عشرعن صديقه. هذه القصيدة هي Elégic aux Nymphes de Vaux التي أشرت إلها . تضاف إلى كل هذا رسائله الشعرية، وكان أهم ما وجه منها إلى هوبيه Huet وإلى مدام دىلاسبلير ... الشيء الذي ينبغي ذكره هو أن الإنتاج الوحيد الذي كان يتناسب مع عبقرية لافونتن هو ۽ حکاياته ۽ التي صاغها علي ألسنة الحيوانات 🗀

# والحكاية . قبل لافو نتين :

لنمَد عرفت معظم الشعوب في طفولتُها الأقاصيص التي تُسرد على ألسُت. الحيوان ، ومن أشهر هذه الشعوب الهنود والإغريق ؛ والحكايات الهنسدية والإغريقية تكوّن المصدرين الأساسين لخرافات لافونتين : أولا ، المصدر الهندى : وتوجد هذه الحكايات في روايات سنسكريتية متعددة ترجع إلى القرن العاشر قبل المبلاد. وقد تُرجمت إلى اللغــة الفارسية في القرن السادس الميلادي بعنوان 1 كليلة ودمنة ٤ . وبعد ذلك بقرنين تُقلت من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية ، ثم ترحمت من العربية إلى العبرية . وقى القرن الثالث عشر ترجمت من العربية إلى اللاتينية، وبعد ذلك بثلاثة قرون بدأت كتب الحكايات المستوحاة من المصدر الهندى (من الترجمة اللاتينية) تظهر في لغات أوروبية متعددة من بينها الفرنسية . وقد قرأ لافونتن ــ من هذه الكتب ــ كتاب جبرييل كوئييه Gabriel Cottier (أحاديث الحيوانات) الذي تشر فی عام ۱۵۲۱ ، رکتاب پیر لاریفی Pierre Larivey (وعنوانه كتاب الفلسفة الحرافية) الذي ظهر في عام ١٥٧٩ .. وفي عام ١٩٤٤ ظهرت في فرنسا للمرة الأولى طبعة من ﴿ كليلة ودمنة ﴾ معدلة ومترجمة من اللغة الفارسية ، وكان عنوانها : 1 كتاب الأضواء أو سلوك الملوك ، ألفه الحكيم الهندى يلبيـــه Pilpay وترجمه إلى اللغة الفرنسية داڤيد ساهيد David Sahid من أصفهان كبرى ملن فارس ، ...

ثانياً ، المصدر اليونانى : وليست اليونان أقل غنى من الهند بالخرافات ، فالحيوانات تتحدث بين الحين والحين في مو لفات كُتّا بها أمثال Hésiode ، Stésichore و Ta Batrachomyomachie, ... Stésichore أو الصراع بين الجرذان والضفادع – عاكاة هزلية بالشعر للحمة هوميروس ترجع إلى انقرن الخامس قبل

الميلاد . وكثير من المؤرخين أمثال هيرودوث ، و 'Elien' ، وديودور الصقالي ، والكُتَّاب الأخلاقيين أمثال بلوتارك Plutarque رصّعــوا كتاباتهم بالحكايات التي تجرى على ألسنة الحيوانات. وبلغ محب الإغريق لهذه الحكايات واهتمامهم مها أثهم كانوا يرتبونها في فئات تبعاً لمصادرها أوالطابع الغالب علمها ، فقالوه : ١ حكايات قبرصية ؛ و ١ حكايات لاذْعة ، مثلا، إلا أن الأمر انتهى باندماج هذه الفئات جميعاً وباتخاذها اسم «حكايات ايزوب ؛ (Esope) . وثاريخ الأدب لا يكاد يعرف شيئاً عن ايزوب هذا ؛ وإن كان من المحتمل أنه عاش في القرن السادس قبل المنسوبة إليه ؟ أما الأساطير فتو كند، وأما الناريخ فيشكك لافتقاره إلى الأدلة على أن الشيء الذي لاعتمل الشك هو أن التراث الإغريقي نسب إليه كثراً من الحكايات الحلقية ، وأن الأطفال كانوا محفظوُّها عن ظهر قلب ، وأنه بلغ من حب سقراط لَما أنه - كما قيل عنه ــــ كرس أو آخر أيامه في السجن لوضع بعضها في قالب شعرى . وإذا كان نقـــل هذه الحكايات لم يصها بتعديل كبير في جوهرها ، فقـــد اختلفت الأساليب التي كُتبت بها . وأحسن صياغة لها تُنسب إلى Babrios الذي يسميه لافونتين Gabrias ، والذي يرجِّخ أنه عاش في سوريا في أواخر القرن الثــــاني الميلادي . وإذا كانت مجموعة الحكايات الإيزوبية لم تكتشف إلا في عام ١٨٤٣ في خزائن دير يقع في جبل Athos ، فمن المؤكد إذن أن لافونتين لم يطلع علمها باللغة اليونانية ، وإنما عن طريق الترجمات التي ترجع إلى الناقلين اللاتينيين والبيز تطيين والعرب ، إذ الشيء الجدير بالذكر هوأن هذه الحكايات صادفت اهماماً بالغاً في عصر البضة .

 وصولا إلى فرنسا، وهي التي غذت لافونتين أكثر من غيرها. قد يقال: 3 والحكايات اللاتينية.. ما قصّها؟»، والرد على ذلك هو أن الرومان لم يتعرفوا بالقدوة الخلاقة التي ميزت العبقرية الإغريقية. من هنا نجد أنهم لم يبتكروا خرفانهم ابتكاراً، وإنما استملوها من خرافات الإغريق. ومن هنا عكن القول إن حكايات ايزوب، وأن فضل افادر الا يعدو أن هذا الكاتب اللاتيني وأن فضل افادر الا يعدو أن هذا الكاتب اللاتيني نظم بأسلوب جذاب الحكايات الإيزوبية التي كان نظم بأسلوب جذاب الحكايات الإيزوبية التي كان القرن قبل الميلاد.

## نظرية الخرافة عند لافويتين وفنه

يقول لافونتين ني مقدمة ﴿ الحكايات ﴾ : ﴿ إِن الحكاية تتكون من جزئين بمكن تسمية أحسدهما ه الجسم » والآخر ه الروح » : الجسم هو السرد ، والروح هي المغزى. , ومحدد لها هدفاً مزدوجاً ، فهي بجب أن تعلُّم الناس شيئاً عن طريقالمغزىالذي تحتويه وهي ينبغي أن تشر المتعة في النفوس ليجئ هذا المغزى فعالاً قادراً على الإقناع ... كيف نكفل التعلم بالحكاية أو الخرافة ؟ بأن نمنحها طابعاً خلقيا وعلمياً معاً : ُخلقياً لجعلها تسهم فى تكوين الأخلاق وملكة الحكم على الأشياء ... وعلمياً بالحرص على جعلها قادرة على تبصير الإنسان مخصائص الحيوانات ، وبالأسباب التي تدعو إلى مقارنة بعض الناس يبعض فصائل الحيوان. وكيف نحقق الامتاع بالخرافة ؟ بالتنويع ... لاتنويع الموضوعات فحسب ، وإنما أيضاً تنويع طرق التعبير وتفاصيل السرد ، كما محدث في المحادثة ... وجدير بالذكر أن لافونتين يستجيب هنا للمباديء \_ في خطوطها العريضة \_ التي عُرُفت عن الحراقة قبـــل العصر الكلاسيكي الفرنسي .

والطابع المبتكر في حكايات لافونتين هو أنه جعل

من كل منها دراما مصغرة : قبها ؛ ديكور؛ ( هنا غاية أو حديقة ، وهناك جدول أو لهر... ) ... وفيهـــا شخصيات : هذه الشخصيات قد تكون عيوانات ، وهــــذا هو طابعها الأصيــــل ه لأن لافونتين محب الحيوانات ولا بجـــد فيها مثل ديكارت مجرد آلات تتحرك ، ويراها قادرة على الإحساس والحكم على الأمور ... من هنا صوَّر بالدقة أشكالها وتصرفاُنها ، وحلل خصائصها ، وابرزها لنا فى صور شخصيات بشرية ... وقد تكون شخصيات الدراما بشرية فعلا ، ذلك لأن للناس هم الآخرون دوراً في حكايات لافونتين وهويصورهم بثيابهم ولغثهم وطبسائعهم وعيوبهم الأبدية من مداهنة ودهاء ، من عنف ورياء ، من تهور وطيش ... الخ ... وفهـــا حركة : فخرافة لافونتين عالم منحرك ، وكل حركة تحتوى على عرض وعقدة وحل ... وقد تكون الحــكاية ملهاة مشــل الإسكاق ورجل المال ع . أو مأساة ، مثل « الأسد والذئب والثعلب ۽ ... الخ .

صحيح أن معظم موصوعات حكايات لافونتان كانت معروفة قبله ، ولكنه استطاع أن عنحها طابع شخصيته ، وأن بجدها عزاجه الفي المرح بحيث جعل مها فنا مبتكراً بحمل اسمه ، يقول عن المرح :

ا إن الناس يريدون الجديد والمرح ... وأنا لاأسمى مرحا ما يثير الضحك وإنما نوعاً من الطلاوة وسمة محتعة عكن منحها جميع الموضوعات ، حتى أكثرها جدية ، ... على أن المرح لا يتنافى مع الحقيقة والوصف الساخر الذي بهدف إلى الإصلاح فينبرى للعيوب والرذائل . يقول :

إنى أحاول فيها( فى حكاياته ) أن أسخر من الريفيلة فليس فى مقدورى أن أنبرنى لها بلىراعي هرقل

## ملخص الحكايات

لفظ « ملخص » أطلقه هنا جزافاً ، ذلك لأنه يصلح لجميع الدراسات التي تدخـــل صحل ۽ تراث الإنسانية # ماعدا تلك التي ننشرها اليوم عن لافونتين. ولا أشك في أن القارىء يفطن إلى السر في هذا ; فمؤلف لافونتين ليس أولاكتاباً واحداً وإنما إثنا عشر كتاباً نُشرت تباعاً في ثلاثة دواوين : الأول يضمستةمنها (۱۲۲۸) . والثانى محتوى على خمسة (۱۲۷۸) والثالث نشر متفردًا ( ١٩٩٤) والأهر من هذا أن حكايات لافونتين لا تكوِّن وحدة ميَّاسَكة ، وإنما هي حكايات وكفي !، حكايات تقصر أو تطول كتلك اليَ تعادناها في المدرسة الابتدائية دون أن نعرف أنها من إنتاج لافونتين ، فمن منا لا يعرف قصة الذئب والحمل ، أو قصة الغراب والثعلب ، أو قصة الراعي والذئب . أو قصة الدب وصاحبه ؟! حسى هنا أن أشير إلى أهم هذه الحكايات التي سيجد القارىء حافزاً إلى الرجوع إلها ، ولذة في الاطلاع علمها .

# من الكتاب الأول:

الصرصور والنملة – الغراب والثعلب – الذئب والكلب ب فأر المدينة وفأر الحقول – الذئب والحمل الموت والحطاب ( الإنسان يفضل الحياة الشاقة على الموت) ب شجرة البلوط وعود البوص ( ربما كانت هذه الحكاية أحسن ما في هذا الجزء .. مغزاها أن المرونة أجدى من التصلب ) .

#### من الكتاب الثاني:

النسر والحنفساء (الحنفساء تشأر للأرنب الذي خطفه النسر بأن تسرق نيضه ثلاثة أعوام متتابعة فتجره على الاعتراف بجرمه) — الأسد والفأر (مغزاها أن الإنسان كثيراً ما يحتاج إلى من هو

أضعف منه) - رجل الفلك الذي هوى في بسئر (استطراد فلسقى بشعر رصين) - الأسد والذبابة الصغيرة (يقيناً أنها أحسن ما في هذا الجزء، إنها تشبه الملحمة في حركتها وسمو أسلومها).

#### من الكتاب الثالث:

الطحان وابنه والحار (ملهاة رائعة تحتوى على درس بليخ في الأخلاق : إذا كان الإصرار رذيلة الحمقى ، فإن التردد يشين السلوك ويقضى على فاعلية الجهود) - الضفادع التي طالبت عملك (تصوير لتقلب الشعوب ... لقد دفع الغرور الضفادع إلى الإطاحة بسيدها الذي كان دمث الحلق ، عبا للسلام ، فأرسل إليها ملك الآلفة طائر آكبر آليحكمها ، ولكنه أهلكها بالافتراس والتقتيل) - الثعلب والتيس (مثل للطيش وقصر النظر ... لا إن نظر التيس إلى الأمور أقصر من لحيته المد. لقد اجتذبه الثعلب إلى بثر وقع فيها وصعد على ظهره الخرج الثعلب، وبقي التيس!) ... لقد الشيخوخة (درس نافع للقوة التي يصيبها الاضمحلال).

# من الكتاب الرابع

العجوز وابناؤه ( مغزى هذه الحكاية أن القوة تعتبر ضعفاً بغير اتحاد ) — الضفدع والفأر ( أراد الضفدع أن يأكل فأراً فحاول مخدعة استدراجه ليلهمه في الماء ، وهنا ظهرت حدأة فالهمهما معاً ) من الكتاب الخامس

الوّعاء الخزق والوعاء الحديدى (استنجد الوعاء الحزق بوعاء من حديد ليحميه فى رحلته ، ولكنه ارتظم به فتهشم ... مغزى هذه الحرافة أنه يجدر بالإنسان ألايتحد إلا مع من يتساوون به ) — الفلاح وأبناؤه (حكاية مغزاها أن العمل أضمن وآثمن موارد الإنسان) .

# من الكتاب السادس

الأرنب والسلحفاة (مغزاها أن التسرع لا طائل فيه ، ففي التأنى السلامة) - سائق العربة التي انغرست في الوحل ( السائق يتخاذل ويستنجد بهرقل ، ولكل هرقل يريد أن يتحرك الناس قبل أن يساعدهم ٢٠٠٠ ويتحفز الرجل، ويوفق في انتزاع عربته من الوحل ... مغزى هذه الحكاية : ﴿ ساعد نفسك تساعدك السهاء ٢٠٠٠

# من الكتاب السابع

الحيوانات المصابة بالطاعون ( هجاء موجه ضد ظلم الأقوياء وإلى المتملقين على السواء ) - الفأر الذي انعزل عن الدنيا ( هجاء ضد النفاق : فأر يتخذ من قطعة جبن صومعة يتبتل فها . ويلجأ إليه إخوانه في الضراء القديم ليمد إليهم يد المعونة ، ولكنه مخذلم ، إنه يكتفي منحهم بركاته ) ! ، بلاط الأسد ( درس في الحيطة : الأسد يدعو أتباعه إلى زيارته في بلاطه ، أي في عرينه ذي الرائعة الكرية . ويستاء الدب فيسد انفه ، وإذا بالأسد يقضى عليه بالموت بهمة الوقاحة . ويزعم القرد أن الرائعة ؛ الحية ، فيتقزز الأسد من ملقه الوضيع . أما الثعلب فيدعي أنه عاجز عن الشم لأنه مصاب بالزكام ! )

#### من الكتاب الثامن

الإسكاني ورجل المال (قصة إسكافي تلقى مالاً في يسعده في حياته ... ولم يحقق لنفسه السعادة إلاحين ود هذا المال إلى صاحبه ... إن السعادة ليست في المال ، وإنالغيني الحقيقي في زوال الهموم) الصديقان (حكاية ممتعة تم عن حبلا فونتين للصداقة المخلصة . يعض أبيات هذه الحكاية صارت مأثورة :

ما أجمل أن يكون لك صديق حق انه يبحث عن حاجاتك في أعماق قلبك وهو يجنبك الشعور بخجل الافصاح عها له بنفسك

جنازة اللبؤة (صورة صدادقة لزيف عواطف رجال القصور - التعريب الكامل لهذه الحكاية في ذيل هذا البحث)

# من الكتاب التاسع

القط والثعلب (تفاخرا وهما في الطريق : أيهما أبرع من الآخر ... وفاجأتهما مجموعة من الكلاب.. بادر القط بتسلق شجرة ، وأخفقت حيل الثعلب للفرار فخنقته الكلاب ، يقول لافونتين في هذه الحكاية :

· إن تعدد الحيل قد يفسد الأمر

لأن الإنسان يضيع وقته فى الاختيار والمحاولة إنه يريد أن يفعل كل شيء

لنكن لديك وسيلة واحدة، ولكن وسيلة طيبة )
الصدّة والمتنازعان ﴿ هجاء ضدالتخاصم ؛ مسافران
يتنازعان على صدّة عثر ا عليها .. و عرقاض فيحسم
ما بينهما من خلاف .. لقد النّهم لب الصدّقة وأعطى
كلا منهما إحدى فلقى غلافها ).

#### من الكتاب العاشر

يسهل لافونتين هذا الجزء بقطعة شعرية طويلة تقع في ماتين وأربعين بيتاً مهداة إلى مدام دىلاسبلير وبعد أن يزجى مدحاً رقيقاً إلى ولية نعمته ، ينبرى لديكارت داحضاً نظريته القائلة بأن الحيوانات إن هي الا مجرد آلات تتحرك ، ومستنداً في مهاجمته إلى كثير من الأمثلة التي تدل حالي العكس حالي ذكائها من هذه الأمثلة حكاية القارين اللذين نجعا في خداع من هذه الأمثلة حكاية القارين اللذين نجعا في خداع تعلب بأن سرقا بيضة منه 1 كيف ؟ لقداستلقي أحدهما على ظهره ، وأمسك بالبيضة بين ذراعيه ، بيها أخذ

الاخر مجره من ذيله .. السلحفاة والبطنان (إن الغرور يؤدى إلى أوخم العواقب: رفعت بطنان عصا عنقار سهما على منهما من طرف ... وتعلقت سلحفاة بقمها فى وسط العصا ... وأثار الركب فضول وإعجاب المارة فكانوا يتنادون صائحين : إيا للأعجوبة ! تعالوا اشهدوا ملكة السلاحف، وإذا بالسلحفاة ترد عليم قائلة : إ الملكة ! هذا حق ! الى أنا الملكة ! وحين تكلمت الحمقاء أفلت فها فهوت على الأرض وتهشمت)

#### في الكتاب الحادي عشر

لم يكن لافونتين يدرى أنه سينشر حكايات بعد إتمام هذا الجزء الأخير من الديوان الثانى، فجعله عثابة تذييل لكتبه السابقة، مودعاً فيه إنتاجه ومتمنياً أن يصادف كتاباً أفضل منه: يقول:

> الله افتتحت على الأقل الطريق وسيتاح لآخرين أن يتموا ما بدأت

وهذا الجزء محتوى على تسع حسكايات أهمها : العجوز والشبان الثلاثة ، (مر ثلاثة شيان بشيخ يزرع أشجاراً ، فسخروا من شيخوخته الطموحة ، فرد الرجل بأن الأشجار التي يغرسها قد تنفع أبناءه ، وبأمهم سمع ذلك سقد يموتون قبله ... وحدث بالفعل أن توفوا جميعاً قبله ، فأقام الشيخ لذكراهم نصبا كان يرويه بدموعه ) .

# في الكتاب الثاني عشر (الديوان الثالث والآخير)

كان لافونتين يدنومن نهايته حين ألف هذا الجزء الذى نشره وهوفى الثالثة والسبعين من عمره . لقد فترت حيويته وغدا يهم بالتفاصيل العقيمة ... ومع ذلك فليس هذا الكتاب بالغ الرداءة ... وأهم ما ورد فيه من حكايات : القط العجوز والفأر الصغير ( عن الشباب الذي يزهو ويحسب أن في وسعه الحصول على

كل شيء) ... الغابة والحطاب ( في هذه الحكابة درس رائع للجاحدين ) .

## تحليل والحكايات،

يمكن أن نستخلص ما يلى من دراسة حكايات لافونتين :

١ ــ للافونتين طريقتان مختلفتان في تأليف الحكايات : إحداهما منزت الديوان الأول، والأخرى منزت الدبوان الثاني . كانت الأولى محاولة فاستحالت في الشطر الثاني من إنتاجه إلى خكتي بالمعني الصحيح. بدأ لافونتين محكايات بسيطة سهلة يرتبط فيها المغزى بالموضوع ارتباطاً مباشراً (مثل الغراب والثعلب – الصرصور والنملة) .. ثم طوّر هذا النوع الأدبى بأن خرج بعض الشيء على طريقة ايزوب،وإذا بشخصيته ثىرز بوضوح ابتداء من الكتاب الســـابع . وباستثناء بعض قطع رديثة متفرقة ، يبلىو لافونتين في الديوان الثانى وقد صار مالكاً لناصية فنه ، كما تكشف بعض حكاياته عن قدرة فلسفية تبرر مقسازنته بكبار الشعراء المفكرين أمثال Eucrèce ، من تختا تُجِده في البـــداية متردداً ينشر ديوانه الأول تحت هذا الاسم المتواضع : ﴿ حَكَايَاتَ ايْزُوبِ ﴾ نظم لافونتين ﴾ ... تم زاد طموحه فتطاول إلى ما وراء الحكايه بشكلها الذى كان معروفاً ، وأراد أن يوسّع مجالها ويحيله إلى وملهاة عريضة ذات مائة فصل مسرحها العالم، وعندما شعر بكيانه ووثق في عبقريته لم يتردد في أن يصيح قائلا:

إنْ تقليدي ليس أبدأ عبودية .

إنى لا أستعبر سوى الفكرة والإطار والقوانين التي كان أساتذتنا أنفسهم يتبعونها .

ألا مجدر فى هذا الصدد أن يقول لافونتين ما قاله بسكال عن نفسه : لا يجب أن يقول لى أحد إننى لم آت بجدید ، لأن ترتیبی للمواد جدید » . بل إنه لبحق للافرنتن أن یقول أكثر من ذلك ؛ إنه صاحب الحكایات الوحید الذی یعیرف به تاریخ الادب الفرنسی ، وإن فنه - كما قال أحد النقاد - لینتمی إلى الملحمة بطریقة السرد ، وإلى الوصف بالصور ، وإلى الملهاة بحركة الأشخاص وبتصویر أخلاقهم ، وإلى شعر الوعظ بالحيكم .

٢ - آراء لافونتين تعتمد على فلسفة سليمة تعترف بحكمة الحالق ، وضعف الإنسان ، وتبدل الحظ . والأخلاق عنده مستمدة من التجربة الإنسانية: إنها تحث الإنسان على الحذر والحكمة والاعتدال في الرغبات والتآزر وتنكرعليه الطيش والبخل والجحود.. وتلهب فيه روح الصداقة ... الخ .

٣ ابتكر لافونتن على مر الأيام أسلوباً تستحيل عاكاته ، وإذا كان بوالوقد زعم أنهذا الأسلوبيشبه أسلوب مارو Marot ورابليه Rabelais فن المرجح – تبعاً لقول سانت بيق Sainte-Beuve – أن يكون هذا الزعم قد صدر عنه في لحظة من لحظات المرح ولم يأت تعبراً صادقاً عن رأى هذا النقاد .

\$ - لا شي أشبه بمسرحيات مولير Nisard القد من خرافات لافونتن . ويقول نبزار Nisard الختص لافونتن بالحكاية ، كما اختص مولير بالملهاة . أما أوجه الشبه بيهما فهي دقة الملاحظة وتصوير العيوب واحتواء كل من الحكاية والملهاة على عرض وعقدة وحل وحوار تشرك فيه كل شخصية بأسلوب الكلام الذي يلائم طبيعها ودرجة ثقافها ووضعها الاجتماعي ( درجة الثقافة في حكايات لافونتن بالنسبة للشخصيات الإنسانية بالمطبع ) ، ثم إن الدروس الى يوجهها كل مهما مستخلصة من التجربة التي يوجهها كل مهما مستخلصة من التجربة التي اكتسها بفضل عمق الملاحظة وطول التأمل . . أما أوجه الاختلاف بيهما فها أن مولير يصور الأشياء

بطريقة مكبرة فى ضوء المسرح (والمسرح مرآة مكبرة) بينها يصورها لافونتين تصويراً دقيقاً ورقيقاً . ومنها أن موليير هاجم عيوب البرجوازيه والآفات التي لا تسلم منها حياة الأسرة ، بينها هاجم لافونتين هجوماً متحرراً الملك وذوى الجاء ورجال الدين .. ومن أوجه الاختلاف أيضاً أن موليير أعمق في الوصف بينها لافونتين أكثر تنويعاً فى الموضوعات، لأنه لا يغفل أى شئ فى ملحمته الطويلة ... وكيفا كانت درجة تشابههما ، فقد قال عنهما سانت بيث: الافرنتين أحدهما عن الإنسان لا يفصل موليير ولافونتين أحدهما عن الآخر ... إنه محهما معاً » .

ه ـــما السر ـــوعبقرية لافونتين بارزة الملامح في حكأياته ـــ في أن بوالو ، وهو مقنن الشعر في العصر الَحَلاسيكي ، لم يذكر شيئاً عن ( الحكاية ( ضمن أنواع الأدب الثانوية التي أحصاها في الغناء الثاني من كتابه و قن الشعر ۽ ؟(٠٠... إن المحال لايتسع هنا لأن أسوق جميع افتراضات نُقاد الأدب في هذا الذأن، وأن اتناولها بالبحث والتعليق ، ولكن حسى أن اكتفى باثنين منها . أما سانت بيڤ فيعزو صمت بوالو إلى صدى استياء لويس الرابع عشر من لافونتين ـــ وهو المتشدد في مسائل اللياقة ـــ منذ نشر أقاصيصه Les Contes . . . ( وقد كان مؤلفُ الأهاجي صاحب حظوة لدى هذا الملك ) ...وأماميشو Michaut فيقول ﴿ إِنَّ الْخَرَافَةِ ﴾ لا تخضع لقـــواعد محددة ببنما كانت مهمة بوالو وضع القواعد والقوانين . . ثم إن ما ذكره بوالو عن قواعد الفن العامة ﴿ فَن الشعر : الغناء الأول ) تكفي لأن تنسحب على « الحرافة» مَثلَ انسحامًا على الرسالة الشعرية أو الاقصوصة »... وكيفها كانت حقيقة الأمر ، فإن اغفال بوالو ذكر

<sup>(</sup>۱) عن تصنيف بوالو Boilean لأنواع الأدب ارجع إلى و تراث الإتسانية « ، العدد الثالث ، سار س١٩٦٣ ، فن الشعر لبوالو بقلم الدكتور على درويش »

لافرنتين وحكاياته في 1 فن الشعر 1 يُعد أحد أخطائه التي لم تغتفرها له الأجيال التالية .

٦ ـ يشر چان چاك روسوفى القرن الثامن عشر ولامرتين Lamartine في القرن التاسع عشر مسألة أخلاقية حكايات لافونتين ءوينكران صلاحيتها لتثقيف الطفل ... فما موقفكُل منهما ؟ ... يقول روسو في كتابه « إميل L'Emile : « لن محفظ إميل شيئاً على الإطلاق عن ظهر قلب ، حتى ولا الحرافات ... حتى ولاخرافات لاڤونتين بالرغم من أنها جذابة ولا تكلف فها ﴾. هنا يخيل لقــــارئ الكتاب أن روسو يناقش مسألة الحفظ بالنسبة للأطفال ؛ إلا أن هذا الكاتب الفيلسوف يرمى ــ بعد هذه المقدمة الحبيثة في لباقتهاــ إلى مهاجمة لافونتن مهاجمسة مباشرة وإلى تسفيه حكاياتة ، فيدخل بعد ذلك في سفسطات بارعة ... يقول إن الأطفال جميعاً يلقُّنون حكايات لافونتين بينًا لايفهمها أحد منهم .. وهم إن فهموها كانت الطامة ! ذلك لأنها تحضهم على الرُّذيلة أكثر من حضها لهم على الفضيلة . ويعلق ـ على سبيل المثال ـ على حكاية الغراب والثعلب فيقول إمها تضم كلمات كشرة يتحثم شرحها للطفل ، وألفاظاً لاتُستعمَّل إلافي الشُّعر الأمر الذي سيدفع هذا الطفل إلى السؤال عن علة اختلاف لغة الشعر عن لغة النثر ... فياذا سيرد عليه ؟! (سفسطة كما قلت) , ويستطرد قائلا : 1 إن الثعلب في هذه الحرافة قد شم رائحة الجين( الذي في فمالغراب) لابدأن رائحته نفاذة إلى هذا الحد .. فهل يُـمرَّن الطفل مكذا على الحكم الصائب على الأشياء ؟! ( سفسطة أخرى ! ) . ويعو د روسو إلى الحديث عن الأثر العكسي الذي بمكن أن تحدثه الحكايات في الطفل، ثم يقول إن يعض الأطفال يهزأون بالغراب ولكنهم جميعاً محبون الثعلب. ثم يزعم بعد ذلك أن دور الأمد في حكايات لافونتين من شأنه أن مجعل الأطفال يتشهون به في سلوكهم ، فإن وُجدوا في مجال

تقسيم شيء حاولوا الاستثنار بنصيب الأسد ! ... ( سفسطة أخرى ... الحق إن الهامات روسو لا تستحق أى دفاع .. )

ويقول لامرتين في مقدمة «التأملات»: «إن حكايات هذه الحيوّانات التي تتكلم ، ويعطى بعضهـــا بعضاً دروساً ، والتي يسخر بعضْها من بعض ... حكايات هذه الحيوانات الأنانيَّة ، الساخرة،البخيلة ، عدمة الصداقة ، الأكثر شرآ منا ، تثير التقـــزز في نفسي . حكايات لافونتين عبارة عن فلسفة صلبة ، باردة ، أنانية ، صادرة عن رجل مسن أكثر منها فلسفة كريمة سهلة تصلح لطفل . وهي بالنسية لعمر الطفل ليست عثابة اللبن وإنما عثابة المرارة ... لقد كان لافونتين فيلسوفاً ذكياً ، ولكنه فيلسوف ساخر، فهاذًا مُحكمَم على شعب يبدأ تعليم أبنائه بدروس رجل ساخر ؟ ... الخ ۽ . وَهَمَا يُمكن ُ النساؤل عن السر الذي دفع لامرتين إلى كتابة هذه الصفحة المهينة ، ألم تجيء حكايات لافونتين تصويراً حياً وصادقاً للمجتمع؟. لنعهد إلى سانت بيق بتفسير موقف الشاعر الرومانسي ، يقول : ١ إني لا أريد أن أرى في هذه الصفحة إلا أثر التنافر بين طبيعتين ، والصراع بين شعريني ... أتمه كانت محاولة لامرتين في ميدان الشعر تهدف إلى منح فرنسا شعراً عاطفياً ، ميثافنزيقيا ؛ صوفيا بعض الشيء ، غنائياً ، موسيقياً ، دينياً وإنسانياً مع ذلك ، شــمعراً يأخذ العواطف مأخذ الجسد ولا يبتسم » . ثم ياخص سانت بيڤ ببلاغة حكمه الفاصل الذي يضع كلا من الشاعرين في مكانه الحقيقي ، يقول ؛ ﴿ ... وبكلمتين نقول إن لامرتين يشرئب نحو الملاك، أما لافونتـــن فهو فى الوقت الذى يبدو فيه أنه يرتفع بالحيوان إَلَى مرتبة الإنسان لا ينسى أبداً أن الإنسان ليس إلا أول الحيوانات ، إن عبقرية لافونتين في هذه العبارة الموجزة : لقد ترك إنتاجاً فذاً أهم خصائصه الطرافة والإنسانية والواقعية ... فتر اهمَّأُم الأجيال المتعاقبة

٩ بالتأملات ٩ مند انهت المدوسة الرومانسية ، بينا الداد تأثرها ٩ بالحكايات ٩ ... لافونتين يكر لامرتين بعمره ، ويكبره أيضاً بمجده ... والفرق بين لا العمرين ٩ أكثر من قرن ونصف ، والفرق بين المحدين هو أن لامرتين بمتع ، ولكن لافونتين عتع ويعلم .

# أثره في تراث الإنسانية:

إن القيمة الحقيقية لإنتاج ما لاتقاس بالإعجاب الذي تشره بقدر ما تقساس بالتأثير الذي تحدثه على مر الأيام ، ويمكن القول في هذا الصدد إن حكايات لافونتين لاتشعربأي حسد إزاء رواثع الأدب الفرنسي . يُروى عن لويس راسن ( ابن الكاتب التراچيدي ) أن موليىر قال له : ﴿ عَلَيْنَا ٱلا تُسخِّر مَنْ « الرجل الطيب» ( لافونتين ) فريما عاش أكثر منا جميعاً ﴿ يقصد عمر الإنتاج ﴾ • ... ولقد صدقت نبوءة خالق الملهاة في فرنسا ، إذ بقى لافونتين وسيظل حيا ما بقى الأدب ، بينا دُفنت مؤلفات كثيرين من معاصرية في مقبرة الكتب ؛ ودُفنت فيها كذَّلك كتب الحكايات التي ألفها جميع من حاولوا تقليده . . كلها بغير أستثناء إ ولم يعد إنتاج لافونتين غذاء عقلياً خَفَّيْهُا يَعْطَى للأطفال ، وإنَّمَا عَبُّرفَتْ عَلَى مُرَ الزَّمْنَ القيمة الحقيقة لعناصره الغذائية فاعتُعر عثابة وجية دسمة بمكن كذلك أن تُشبع حتى ذوى العقول الفذة وها هو أندريه جيد André Gide أحد أعلام الأدب الفرنسي في النصف الأول من هذا القرن ، بل أحد أعلامالأدب العالمي في جميع العصور يصرح في إحدى كتاباته بأنه ــ وهو في أحراش الكونغو ــ كان يعيد قراءة حكايات لافونتين من أولها إلى آخرها ،ويقول: و أَيُّ أَدِب قَدَم شَيْئًا ۚ أَجُود وأَكْثَر حَكُمَة وَكَالًا ﴾ مما تجده فيا ؟

والحقران لافونتين ــ كماقلت ــ من هوالاء العباقرة

الذين يتضاعف مجدهم على مرالاً يام، فثلا أشاد بعبقريته فولتير (في القرن الثامن عشر) فلها أتى القرن التاسع عشر إذا بسانت بيف يقول: «لو أن ناقدا أكثر جرأة من قولتير أتى يقول: «إن هوميروس فرنسا الحقيقي ... من يظن ذلك ؟ ... هو لا فونتين ، الفكرت الأجيال المتعاقبة لحظة ثم لصاحت قائلة : « هذا صدق » . ولقد كان سانت بيف هو نفسه بالفعسل ذلك الناقد الأجرأ الذي أراده لتقويم عبقرية لا فونتين .. ألم يقل في مسكان آخر : « ... إن هوميروس الفرنسين في مسكان آخر : « ... إن هوميروس الفرنسين الفرنسين عن يظن ذلك ؟ - هو لافونتين » .

لم تكن حكايات لافونتن حديثً بالنسبة لمعاصريه ، فلم تَثْر ضجة أو جدلا ، ومع ذلك فقد أثرت فيهم وفي الأجيال التالية أعمق التأثير . لا لأنها فحسب نموذج للإجادة في الشعر ، ودراسة صادقة لسلوك الإنسان ، ومجموعة من النصائح الخلقية العملية ، ولكن لأنها أيضاً خلق جديد لم يضارع فيه لافونتين أحد ــ كما قلت ــ بالرغم من المحاولات العديدة . وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على طبعات هذا المؤلف الفذ المتنالية لندرك مدى ما أحرزه من نجاح مطرد .. نجاح كان مغرياً لديار النشر إلى حد أن بعضها نشرت الطبعات المزيفة الواحدة تلو الأخرى! من هذه الطبعات المزيفة واحدة في فرنسسا في عام ١٦٦٨ ، وأخرى سنة ١٦٨٢ في امستردام ، وثالثة سنة ١٦٨٨ في انڤرس Anvers ببلجيكا ، ورابعة فی لاهای مهولنده ، وخامسة فی انقرس من جدید ، وسادسة وسابعة في امستردام مرة أخرى ، وفي سنة وأحدة (١٦٩٣) ، وطبعتان مزيفتان كذلك فى ليون ، فضلاعما تدفق من هذه الطبعات المزيفة على الأقالم الفرنسية منذ عام ١٨٦٩ .... أما الطبعات الحقيقية فيقدر عددها بأكثر من ماثة وخمس وعشرين طبعة فى القرن الثامن عشر ، وبألف ومائتين في 

مدرسية . حقيقة لقد صدق رينيه بريه Kené Bray كلاقونتين يعلم أبناءه ! ٣.

وماً أكثر ٰ \_كما ذكرت \_ الكُتاب اللَّمِن قلدوه ! لقد بلغ عددهم فى القرن الثامن عشر أكثر من ماثة فى فرنسا وحدهًا ، وتخطى عددهم هذا الرقم فى القرن التاسع عشر ؛ ولكن ما من وأحـــــــــــ منهم يستحق الذكر ، لأن لافوتتن كان قد أبلغ الحرافة فروة الكمالُ طفرة واحدة ؛ فلم يبق في مجالها من يعده مكان لأحد . . . هوًالاء المقلَّمون استعاروا من حكاياته مادتهم ، وطعَّموا إنتاجهم بأبيـــات من شعره ، وحاولوا أحياناً أن يعتملوا على أنقسهم فأسفوا إسفافاً يذكرنا بعبقرية لافونتين! ما تواهم ويقى لافونتين ۽ لأن حكاياته ... على حد قول نيزار Nisard هي اللين الذي يتغذى به الطفل ، والحيز الذي يأكله الرجل ، وآخر طعام دسم يتنساوله الشيخ . . . معنى هذا أن هذه الحكايات تسهم في تكوين عقل الطفل ، وتفيد الرجل في حياته العملية ، وتتجاوب ــ عنـــد الشيخ ــ مع خلاصة تجاربه في الحياة ،

# من حكايات لافونتين :

#### جنازة اللبؤة

ماتت زوجة الأسد ، فهرول كل واحد ليوفى للأمىر بعض عبارات العزاء المفعمة بالحزن. وأمر الأمىر بإخطار اقليمه بزمان الجنازة ومكانها ، كما أمر بأن محضرها حرس- القصر

لينظموا الموكبء وليصحبوا الرفاق إلى أماكتهم : تصور أن كل واحد من هؤلاء الرفاق قد حضر وأمعن الأمبر في الصراخ وكان عريته يدوى .

إن الأسود لاتملك معبداً غير عربتها . وسُمع أفراد الحاشية - متشهن بالأمبر -وهم يَزأرون كلُّ بلهجته . إنى أعرَّف البلاط بأنه بلد " الناس فيه

على استعداد للابتئاس والاغتباط بالرغم من أمهم لايبالون بشئ .

الهميتصرفون بما يرضى الأمير ، قان أعجز هم الأمر حاولوا على الأقل التظاهر به

شعب كالحرباء ؛ شعب محاكي سيده .

كان يخيل للمرء وكأن روحاً واحدة تشيع في ألف من الأجساد .

إن الناس في هذه الحال مجرد آلات. ولنعد إلى شأننا .

لم يزرف الوعل عبرة واحدة ، إذ كيف كان في مقدوره أن يبكي ؟

إن هذا الموت يثأر له : لأن اللبوَّة فيما مضى كانت قد خنقت ژوچته وابنه .

وباختصار لم يبك . وراح أحد المداهنين يقول ويؤكد أنه شاهده وهو يضحك .

إن غضب الملك ـ كما يقول سلمان ـ . غضب فظيع ، ولا سيما إن كان الملك أسداً ، ولكن الوعل لم يكن متعوداً على القراءة . قال له الملك : ﴿ أَمَّا الْهَرْيُلِ سَاكِنَ الْغَابَةِ ﴾ أنت تضحك ولا تتبع هذه الأصوات الناحبة ! . إننا لن تُدخل أبدا في أعضائك الدنسة أظافرنا المقدسة ؛ فتعالموا يا ذئاب ؟ . خذوا بثأر الملكة واقتلوا جميعآ إذ تحادثت مع أمثالى من القديسين ؛
لتدع الجزع بعض الوقت يلم بالملك ؛
فذاك أمر يسعدنى ، . ولم تكد تُسمع هذه الكلمات
حتى علت الصيحة : « أعجوبة ! مجد ! »
ولم ينل الوعل أى عقاب ، بل ظفر بعطاء ،
إنك إن رفهت عن الملوك بذكر الأحلام ،
وإن تملقتهم ، وإن سقت إليهم الممتع أمن
الأكاذيب

فهما كانت قلوبهم مفعمة بالسخط ، فسيبتلعون النُّطعم ، وستصبح صديقاً لهم هذا الحائن من أجل روحها المبجلة » .

حيثئة قال الوعل : ١ مولاى ، إن وقت البكاء
قد انقضى ،
والألم الآن لا طائل فيه ؛
إن شريكتك الفاضلة قد ظهرت لى فى حلم
وهى مسجاة وسط الزهور ؛
ولقد تعرفت عليها ،
وقالت لى : ١ أيها الصديق ، احلر أن يدفعك
هذا الموكب إلى البكاء حين سأذهب إلى الآلهة .
فلقد حظيت فى رحاب الجنة بشي أنواع النعيم

CC

# مَا رَبِخِ الْأَمْمُ والمُلُوكَ للطبري

# بغلم الأستأذمى حضايفه التونسى

#### أولا ـــالمؤلف

طبرستان اقلم جنوبي بحر قزوين في أواسط آسيا ينسب إليه من أبنائه كثير من نوابغ تراثنا على تنوع بحالاته ، ولكن إذا قيل الطبرى العصب لم ينصرف الذهن إلى أحسد منهم - على كثرتهم وجلالم - غير الإمام الكبير أبي جعفر محمد بن جرير الطبرى الذي ولد في أمل (عامل) عاصمة طبرستان فنسب إليها وكان مولده في آخر سنة ٤٧٤ أو أول سنة ٤٧٥ ، واشتهر عا أغنى به تراثنا الإسلامي من ذخائره النفيسة وأهم ما حفظ لنا منها تفسيره وتاريخه الكبيران ، وبهما لم يزل وجهاً بين علمائنا حتى الآن .

وأخباره الباقية لقلنها وتفرقها لا تكفى لتكوين قصة حياته أو سيرته biography وان أغنت فى رسم صورته الشخصية portrait وسنتوخى له هنا صورة مصغرة لضيق المقام .

ويبدو من كل هذه الأخبار كأنما نذره القدر منذ صباه ، بل خلق مولده ، لإداء رسالة دينية مقدسة فهيأه لها بمأثورات أسرته وبشمائله معاً ومكن

عشقها منه ثم فرغه لها طول حياته ، فلم يعرف غيرها حتى ودعها مع الحياة فى شيخوخته بعد أل عمر نحو ست وثمانين سنة ، ولقد مضى الدر يعده لها باكراً حتى إذا أطاق حملها فى صباه ، حمله أياها وأعانه عليها ، وأنماها له مع نموه ، حتى نالت به ونال بها فى نهاية شوطهما معا خير ما عندها وخير ما عندها .

وهذه الرسالة هي رسالة والعلم و بمعناه الواسع القديم في العربية والبونانيسة ، أو رسالة والتعلم والتعلم والتعلم والتي استغرقته ، واجتها، هو في استغراقها فبلغ من ذلك غاية ما يبلغ وسع الإنسان ، وما لإنسان إلى استغراقها سبيل .

عليه السلام -- في قوله ۱ علماء أمتى كأنبياء بني إسرائيل ۱

ولو أردنا أن نعرف من مثال واحد كيف ينبغي أن يكون « الحوارى » خلقاً وسيرة أو ( العالم » الذي قدر له أن يتلقى رسالة نبي وينهض بها بعده ــ لكان صاحبنا الطيرى مثالاً وافياً له ، بل هو أوفى « حواريه » من كثير بين من دعوا أو يدعون كق « حوارين » ،

وقد رحل عن مدينته آمل في حداثته إلى غبرها ما استطاعت أن تعطيه ، فطلب العلم في الري وغيرها من مدن طبرستان وقراها قبل رحلته إلى أقالم أخرى ولم يكن منذ حداثته يكتفي بالتلقي عن شيخ وأحد إذا أطاق التلقيءن شيخين ولو بهظته المشقة مادام يطيقها. ومن أخبار حداثته ـ يطلب علم التفسير والحديث والتاريخ مع طائفة مثله في مدينة الري ــ ماحكاه من أنهم كانوا يكتبون عن شيخها الكبىر محمد بن حميد الرازى ، الذي يكثر لنقل عنه في تاريخه قال: «كنا نكتب . . . فيخرج إلينا في الليل مرات ، ويسألنا عما كتبناه ، ويقرؤه علينا ... وكنا نمضي إلى أحمد بن حماد الدولاني ... وكان في قرية من قرى الرى بينها وبين الرى قطعة ــ ثم نعدو كالمجانبن، حتى نصير إلى ابن حاد فنلحق بمجلسه ، (١١ وبهذا العشق لرسالته أقبل عليها منذ الحداثة ، مستهينا بالمشاق كسائر العشاق ، وان كلفته دلج الليل ذاهبا آيباً بين بلدين منقطعين يعدو هو وصحبه كالمجانين ويقال انه كتب عن ابن حميد فوق ماثة الف حدیث(۲) پ

ومن التوفيقات أن تلوم له معونة أبيه طول حياته، فقد خلف له ضبعة كان رزقها يأتيه يسرا، فاغنته

عن السعى لتحصيل رزقه أو التعويل على أحد فيه ، ومكنته من أدوات العلم ومن الرحلة إلى معاهده في أمصار المشرق الإسلامية ، فأخذ متاؤسعه من شيوخ آمل والرى ونحوهما في وطنه طبرستان ، ثم شيوخ بغداد والكوفة والبصرة وواسط في العراق ، وشيوخ دمشق وغيرها من يلاد السواحل والتغور في الشام ، وشيوخ الفسطاط في مصر ، ثم استقر في بغداد منذ أواخر شبابه حتى مات ودفن فيها سنة ١٣٠٠ ه. وهو مكفى المؤنة متفرغ للقراءة والإقراءأو الإملاء والتأليف احتساباً لوجه الله ، يعد أن كاد يستوعب كل علوم عصره الأصيلة القديمة والدخيلة المحدثة ، وكلها عصره الأصيلة القديمة والدخيلة المحدثة ، وكلها كانت مستبحرة قبله وفي أيامه .

ولقد صار إمام عصره الذي كان من أحيا العصور في تاريخنا ثقافة وحضارة ، وظهر علو امامته بين أعظم معاصريه حتى في حياة جاءة من بقية شيوخه ومن في طبقهم سنا وعلما وشهرة ، وشهد له أفضلهم بالتقدم ومن هولاء المرد ، ومهم شيخه في الأدب والنحو أبو العباس ثعلب الذي شهد له عدقه في النحو وهو علمه المرز فيه ، قيل « وهها من أبي العباس كثير لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق أبي العباس كثير لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق وكان قليل الشهادة لأحد بالحذق في علمه »(١)

ولقد بلغ فى عدة علوم شرعية وأدبية وكونية غاية مايبلغ المختص فى كل منها على حدة ، مع سعة اطلاعه على غيرها ، قال مواطنه وكاتب سيرته عبد العزيز ابن محمد الطبرى : «كان أبو جعفر قد نظر فى المنطق والحساب والجبر والمقابلة وكثير من فنون أبواب الحساب وفى الطب ، وأخذ منه قسطاً وافراً يدل عليه كلامه فى الوصايا ... وكان كالقارىء الذى لا يعرف إلا القرآن ، وكالمحدث الذى لا يعرف إلا الحديث ، وكالفقيه الذى كان لا يعرف إلا الفقه ، وكالحاسب

<sup>(</sup>۱) یاقرت ۱۸ – ۲۰

<sup>(</sup>١) ، (٢) ياقوت ١٨- ٩٩ ٠٠٠ ه

الدى لا يعرف إلا الحساب ، وكان عالماً بالعبادات وجدت لكتبه فضلا على غبر هَا(١) .

وقال في موضع آخر : ﴿ كَانَ أَبُو جَعَفُر مَنَ الفضل والذكاء وآلعلم والحفظ على ما لاعجهله أحد عرفه الجمعه من علوم الإسلام ما لم تعلمه اجتمع لأحد غيره من هذه الأمة ، ولا ظهـــر من كتب المصنفين وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر له وثم تحدث بتبحره فى علوم القرآن والقراءات واختلاف الفقهاء وعلم اللغة والنحو والجدل والأخلاق وإحاطته تأثورات شُعر الجاهلية(٢) . وقد وصفه غبر هذا المؤرخ عثل ذلك وبتبحره فى علوم أخرى كالجبر والمقابلة والطب ثمم الفلسفة الني كان محرص على ألا يعرف لها لأسبابه ، وهذه الشهادة بين كثير مثلها وكلها تجمع على فضله وتبريزه ، والإعجاب به(٣) ، ولكن مواطنه المعجب ــ ككثير غيره ــ يقول هنا بقدر ، وبقدم الأدلة عليه ، من وراء ذلك كله كتبه الَّتِي تَغْنِيهِ عَنْ شَهَادَاتُ الشَّهُودُ مَنْ أُولِيَاتُهُ وأَعْدَائُهُ , وقليل ما بقى منها ومن أخباره ما يدل على أنه كان من أفذاذ الموسوعين في العالم إلى جانب حظه الواضح من فراهة العبقرية وصلابة الشخصية ، وحسبنا من تواليفه تاريخه وتفسره وإن لم يكونا منفردين بينهما بالسعة والأمانة . وقصة تأليفهما أدل منهما على عظمة فضله، فقد أراد أن يخرج كلاً منهما في عشر أضعافه.

وتظهر فيه خلائق ۽ الحواري ۽ . وسرته کما تظهر فيه ملكاته الذهنية ثما محتاج إليه حوارى منها ، فيصفه منرجمه السابق وبالزهد والورع والخشوع والأمانة وتصفية الأعمال وصدق النية وحقائق الأفعال ۽ ويقول فيه

أيضاً ﴿ كَانَ عَازَهَا عَنِ الدُّنيَا تَارِكاً لَهَا وَلَاهَلُهَا يَرَفُّعُ

نفسه عن التماسها (١١ وكان ــ كما ينبغي للحوارى ــ

واضح البيان حاضر البدسة قوى العارضة عارفآ بأخلاق الناس أفراداً وجاعات ، متمكناً من فقه دينه

ولغته ، بصراً بالكلام وذوقه ، شجاعاً في الحق

لا مخشى فيه أومة لائم ُ، فما راجت في أيامه بدعة

مُحلةً بالدين أو الأدب العام ـ عنده ــ إلا نهض للرد

عليها ۽ ولاظهر تنقيص ٌ لقلر أحـــد من صحابة

النبي أوالتابعين أو شيوخه إلا بادر بالإملاء والتأليف

في فضائله ، فألف مثلا في الرّد على داود الأصهاني وناظره فغلبه فى بعض آراء ؛ الظاهرية » وألف

كتاب فضائل أبى بكر وعمر فى الرد على الروافض

وألف كتاب فضائل على بن أبى طالب فى الردعلى

النواصب ، وأظهر فضائل التابعن وفضائل شيوخة

في كتابه « ذيل المذيل » للرد على من تناولهم بالإصغار وكان كأبناء النعمة الصلحاء الأقوياء الذين علكوتها ،

ولا تملكهم ۽ قال مواطنه ومترجمه السابق دكان

أبو جعفر ظريقاً في ظاهره نظيفاً في باطنه حسن

العشرة لمحالسيه متفقداً لأحوال إخوانه، مهذبا في

جميع أحواله جميل الأدب؛ في مأكله وملبسه

وما تخصه من أحوال نفسه ، متبسطاً مع أخوانه حتى

أنه رَمَا داعهم أحسن مداعبة ، وربماً جيٌّ بين يديه

بشيُّ من الفاكهة فيجرى في ذلك المعنى بما لا يخرج

من العلم والفقــه حتى يكون كأجبر جد وأحسن

وكذلك محكى تلميذه ومترجمه الآخر العلامة

ابن كامل القاضي فيصغه محسن اختياره لطعامه

واللطف في تناوله ، مع العناية عملابسه اللينة ، وغرامه بالرياحين والأزهار 🗥 ، ومن آثار نعمته كذلك أنه

علم ۽ (۱۲)

<sup>(</sup>١) ياقرت ١٨ - ١٠ ,

<sup>(</sup>۲) ياقرت ۱۸-۸۸ .

<sup>(</sup> ٣ ) ياقوت ١٨ - ٨٧ – ٩٢ .

<sup>(</sup>۱) ياقوت ۱۸ - ۲۱ ،

 $<sup>. \</sup>forall \cdot - 1 \land (Y)$ 

 <sup>(</sup>٣) الكامل لابن الأثير ٣ -- ١٧١ ، تاريخ بنداد الخطيب 1111 - 1

كان يسد خلل إخوانه وتلاميذه ، ولا يقبل هدية حتى يكافتها بما هو أحسن منها ولو كانت من أمير أو وزير فإذا عجز عن مكافأتها ردها إلى مهديها مهما يكن قدره ، ولا يقبل أن يوزعها على أصحابه ولوطلب مهديها منسه ذلك ، ولم يقصد منه مكافأتها بل احتساما لله ١١١

ولقد بدأ متفقها على مذهب الشافعي وكان من أعلم الناس يفقهه وفقه غيره ، وقد ألف في الفقه المقارن كتابه اختلاف الفقهاء ، ثم استقل في الفقه مذهبه الحاص ، وتبعه عليه كثير من العلماء وألفوا فيه الكتب والرسائل (٢) ولكن مذهبه انقرض بانقراض أتباعه لا لضعفه بين المذاهب الفقهية ، وليس انفرداه بمذهبه هو الدليل الأوحد أو الأكبر على عظمة حظه من النظر والاستقلال بالرأى والجرأة في الحق ، ومن الاجتهاد والأمانة ، بل يؤيد ذلك كثير من ترجيحاته بين الآراء الفقهية والتاريخية والفلسفية ، فهو لم يكن الحواري ، المقلد في دعوته، والفلسفية ، فهو لم يكن الحواري ، المقلد في دعوته، بل كان يوجه الدعوة وينصرها كما جديه عقله وأمانته ومعرفته الواسعة بأصول دينه وبأحوال الناس والحياة .

وهو لم يكن مطبوعاً على قول الشعر ، وإن أثرت له أبيات حسان تنضح بأخلاقه وسيرته الحوارية أكثر مما تدل على ملكة فنية مطبوعة على الشعر، ومن ذلك قوله :

ا إذا أعسرت لم أعلم رفيقي وأستغنى فيستغنى صديقي حيائي حافظ لى ماء وجهي ورفقي في مطالبتي رفيقي ولو أني سمحب ببذل وجهي لكنت إلى الغني سهل الطريق ال

وقد امتحن فى ختام حياته عظاهرة الحنابلة عليه لخالفته إياهم فى بعض الآراء والأحاديث: فاضطهدوه واعتدوا عليه وعلى داره ، ومنعوه الحروج منها والاتصال بطلاب علمه ، حتى مات عقب ذلك بعام ، فلدفن ليلاً خوفاً من العامة ، ، وقبل الم يؤذن به أحد ، فاجتمع على جنازته من لا يحصى عددهم إلا الله ، وصلى على قبره عدة شهور ليلاً عددهم إلا الله ، وصلى على قبره عدة شهور ليلاً ونهاراً ، ورئاه خلق كثير من أهل العلم والأدب(١)

وهكذا ينبغى أن تكون حياة الحوارى محنة منذ البدء حتى الختام ، ومحنة بعد الختام .

وقد ألف عشرات من الكتب في علوم مختلفة .
كثير منها في آلاف الصفحات ، وقد بقى لذا من
تواليفه تفسيره وتاريخه ، وخلاصة كتاب سهاه الديل المذيل التي تاريخ الصحابة والتابعين ، وجزء من
كتابه «تهذيب الآثار الله في الحديث ، وجزء من
كتاب «اختلاف الفقهاء ، ال

## ثانيا - الكتاب

## ١ ـ بين الكتاب ومؤلفه

يستمد المؤرخ المطبوع نظرته الحاصة إلى جملة التاريخ وأجزائه من نظرته العامة إلى الكون كله . وهذه النظرة قائمة على شخصيته أو أخلاقه ومزاجه ومنزعه المفضل في الحياة عن اختيار أو اضطرار . ولاشك أن لثقافته وبيئته وعصره آثارها في نظرته العامة والحاصة ، ولكن هذه الآثار لا تظهر إلامن تأثيرها في نفسه ومن خلالها أولا ثم تظهر بعد ذلك في كل مايصدر عنهومن ذلك نظرته التاريخية والكونية ، فالشخصية الإنسانية هي ملتقى الآثار من كل مايعط ، ومنها محمد عواله على الأثار من كل مايعط ، ومنها تصدر دوافع الأعمال والأقوال ..

۱۱) یافرت ۸ – ۸۷ – ۲۲ .

<sup>(</sup>٢) لين النديم ٣٢١ .

<sup>(</sup>۱) ناریخ بنداد ۲ - ۱۲۳

ولذلك تختلف نظرات الناس إلى التاريخ باختلاف أنماط شخصياتهم وخصائص كل نمط والفروق الفردية بين كل فرد وغيره فلا يستوى في النظرة التاريخية النظريون والعمليون ، ولا يستوى فيها الفنانون والفلاسفة والعلماء ونحوهم وإن كانوا جميعاً نظريين ، ولا يستوى فيها أفراد كل طائفة من هؤلاء ولوكانوا على نهج واحد في النظر لاختلافهم في الأمزجة والأخسلاق والملكات والسير ، أو لاختلافات أخسرى تعود إلى تنوع العصور والبيئات والألوان الثقافية والحضارية الغالية على كل منها ، وكلهسا مع موروثات الإنسان قوام شخصيته التي هي مورد معطيات الوجود له ، ومصدر ما محدث منه .

وليست صورة الكون عنه أى انسان إلا وفق ما تنطيع فى نفسه أو هى صورة نفسه التى نطبع بطابعها كل ماتتلقاه من الحياة والاحياء ، فاذا عرفنا كيف ينظر الإنسان إلى التاريخ مثلا عرفنا ما هو أوما نبيعته، وإذا عرفناماهو عرفناكيف ينظر إلى التاريخ أوغيره.

وقد عرفنا فياسبق أن صاحبنا الطبرى و حوارى و أشرنا إلى خصائص الحوارية في طبيعته وليس لنا أن ننتظر منه إلا الوفاء لطبيعته الحوارية في نظرته إلى التاريخ وكذلك كان الرجلي .

فهو في تاريخه يؤرخ لحلق العالم بساواته وأرضه ومن فيه فتلمح في نظرته إلى العالم نظرة الحوارى أو رجل الدين الذي يتبصر حملة الله وفضله في إيداع خلقه وما دبر لمخلوقاته من أقدار ، ونظم لهم من سنن، فتاريخ الكون ومن فيه مجال للعظة والعبرة ، وخلقه آية حول الله وطوله ، ولقد خلق الله فيه الإنسوالجن لعبادته ، وخلق لهم السموات والأرض وما بينهما على وفق مصلحتهم كما أقتضت حكمته ونعمته .

وفهم الطبرى للزمان فهم حوارى كذلك، فالزمان ساعات الليل والنهار، ليعرف عباد الله من ذلك عدد

السنين والحساب ، فيعبدوه وفق مواقيت معينـــــة . ويبتغوا من فضله نهارا ، ويسكنوا إلى الراحة ليلا : وبذلك يستوجب الله عليهم شكره جزاء نعمته ، فمن شكر زاده ومن عصى عاقبه بذنبه أو عفا عنه بفضله والطبرى ــ كما ينبغي أن نتوقع ــ يحتــج لكل ذلك بالآثار القرآنية ليدعم قلمه ببراهينه ويزداد يقينا إلى يقينه وهذه غاية وفاء الطبرى لحواريته فى تاريخه وفي ساثر موالفاته ، وهي من أقوى الأدلة على أصالة هذه الطبيعة فيه ، وأنطباع كلمايصدر عنه تخصائصها الحية القوية ، فالتاريخ عنده من العلوم الدينية ، والكون كله معبد وعابدون ؛ وإن كان فيهم أبرار وخطاة ؛ أو مطيعون وعصاة ، والله وراء كلشئ محيط ،وهو صــــاحب الأمر والحلق ، ليس كمثله شيء ، وهو الأول قبل كل أول ، والآخر قبل كل آخر ، وقد خلق الحلق وهو الغني عابهم فضلا مئه ونعمة وهو المدبر لهم وفق حسكمته وكرمه وقدرته ، ﴿ لَا يُسَالُ عما يقعلُ وهم يسألون ۽ .

وقد أراد أن نخرج الكتاب وفق سعة علمه عوضوعه ــ فى ثلاثين ألف ورقة فحال طلابه دون ذلك. فأخرجه فى ثلاثة آلاف ورقة ، تبلغ فى طبعتنا المصرية ٣٣٠٠ صفحة ، فى كل منها ٨٨ سطراً ، والسطر ١٦ كلمة ، وأجزاؤه ١١ جزءاً

# ٧\_ محتويات الكناب :

يبدأ الكتاب عطبة (مقدمة) ؛ يليها تمهيد ، ثم التاريخ ، وهذا يشمل تاريخ الحلق منذ بدأ حتى سنة ٣٠٧ ، وهو شطران يفصل بينهما الهجرة النسبوية ، وسنجمل فيها يلى كل قسم من أقسامه الأربعة ، ونهجه الحاص به .

#### (١) الخطية:

وهي تقع في ثلاث صفحات ، وتبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله من قدم وبقاء ووحدانية وقدرة ، وتجرد عن المكان ولطف عن الادراك، ثم شكره على فضله والاقرار بوحدانيته ونبوة محمد عايه السلام وعبوديته لله الذي أرسله فنهض برسالته ، ثم شرح حكمة الحرق ، كما لخصناها حين وضحنا نظرة المؤلف التاريخية ودلالتها على طبيعته ، ثم إشارة إلى موضوع الكتاب وهو ذكر من انتهت إلى المؤلف أخبارهم منذ بدء الحلق من الرسل والملوك والحلفاء مع حملة من حوادث الأمور فى كل عصر منهم ﴿ إِذْ كَانَ الاستقصاء في ذلك يقصر عنه العمر ، وتطول به الكتب ۽ ثم أشار المؤلف إنى أنه سيعهد لذلك بالكلام على ما هو أولى، وهو الزمان ۽ ما هو ، وکم قدر جميعه وابتداء أوله ، وأنتهاء آخره ، وهل كانُ تبل خلق الله تعالى إياه شيء غبره ۽ وهل هو قان ۽ وهل بعد فنائه شيء غير وجه المسبح الحلاق(١) تعالى ذكره ، وما الذي كَانَ قبل خلق الله إياه ، وما هو كاثن بعد فنائه وانقضائه وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه ، وكيف يكون فناؤه، والدلالة على أن لا قديم إلا الله... بوجيز من الدلالة غير طويل ، إذ لم نقصد بكتابنا هذا قصد الاحتجاج لللك، بل لما ذكرنا من تاريخ الملوك الماضية وجمل من أخبارهم ٤٠٠٠ .

ثم أشار إلى أنه سيتبع ذلك بتاريخ النبي وصحابته وتابعيه ومن بعدهم ... ومن حُمدت روايته أو رفضت وسبب ذلك ، ثم أشار إلى أنه أدىما وصل إليه كما وصل ، لأن الأخبار تعرف بالنقل لا باستنباط الفكر والحجج العقلية ، ويبرأ من عهدة ما ينقله من خبر قد يستنكر أو يستبشع ، وأن العهدة في ذلك على الرواة لا عليه على نحو ما قدمنا في هذا آنفاً عن كلامنا على نظرته الناريخية ومهج كتابه .

# ب ـ تميد في الزمان وبد. الخاق

ثم يتكلم عن مقدار الزمان من بدئه إلى شهـــايته ويذكر الأقوال فيه ، فينقل بسنده عن ابن عباس تقديره بسبعة آلاف سنة ، فتقدير كعب الأحيار له بستة آلاف سنة ومن وافقه على ذلك ويتبعه بأقوال من يقدره تقديراً مهما اعتماداً على قرب مبعث نبينا محمد - عليه السلام - من قيام الساعة معتمداً على أحاديث يروبها ، وتهجه هنا أنه يذكر الرأى ويروى طائفة من أقوآل أصحابه بأسانيذها اليهم مهما يطل السند أو العنعنة ، ثم يذكر رأى اليهود فى قدر الزمان اعباداً على تورائهم وأنهم يقدرونه من بدء الحلق حتى الهجرة النبوية باثنتين وأربعين وسيائة سنة وأربعة آلاف، ويذكر أن اليونانية من النصارى يرون بطلان تقدير الهود ويرفضونه ، وأنهم يقدرون هذه الفترة باثنتن وتسعن سنة وخمسة آلاف وعدة أشهر اعمَّاداً على التوراة التي في أيديهم أيضاً ، والاختلاف ديني آت من اعتقادكلُ من الطائفتين فى المسيح : أهو ابن مريم الذي ظهر فاتبعه النصاري ورفضــه البود ، أم هُو لم يأت بعـــد قالبهود ينتظرونه على ما يدعون , ثم يذكر رأى المحوس في قدر هذه المدة منذ خلق جيومرت (الذي يزعمون أن آدم أبو البشر ﴾ حتى الهجرة النبوية ، وهم يقدرون هذه المدة يتسع وثلاثين وماثة سنة وثلاثة آلاف ، ثم يختم ذلك يأختلاف الاخباريين في قدر هذه الملة ، ولا يتعرض لرأى أهل الهند فيها كما تعرض لهِ المسعودي في ﴿ مروجِ الذَّهبِ ﴾ وهم يحسبون

 <sup>(</sup>١) هذا شطر مطام قصيدة ، وهو
 ليس شيء من الرجود بياق.
 فسير وجه المسيح الخلاق

ملة العالم بالدورات الكونية وتبلغ ملايين السنين ا ثم يذكر حدوث الزمان وأن له بدءًا ونَّهاية وأن وجود الله قبله وبعسده دائم ، ومحتج لذلك بالنقل عن القرآن والعقل ، واحتجاجه في الحالين احتجاج حوارى لاهوتى وليس باحتجاج فيلسوف مع اطلاعه على الفلسفة ، وغاية ما يقترب فيه من الفلسفة تفرقته بن وجود الله بغير زمان ووجود الحلق مع الزمان ، وأدلته أضعف من الأدلة القرآنية على ذلك ، وهو يقتصر من بينها على دليل الابجاد أو الحلق التي يسميسه الأوروبيسون (البرهان الكوثي The cosmological argument وخلاصته وأن كل موجود يتوقف على غبره وهكذا فلا يد من سبب للموجودات بوجودها وُلا يتوقف وجوده على غبره ، وهذا عند أرسطو هو برهان ﴿ المحرك الذي لا يتحرك ﴾ ثم يذكر بدء الحلق وأن أوله القلم الذىكتب القلر ؛ ثم الغام ( وهو أشبه بما سمى « العاء ، في بعض ما نسب إلى النبي عليه السلام ، وما يسمى في الفلسفة؛ الهيولى » أو القابلية ) ثم يذكر ظهور محلوقات آخرى : العرش والماء والريح وسسائر السموات والأرض وما فيهن من الكائنـــات ومن بينها الجن

أخرى: العرش والماء والريح وسائر السموات والأرض وما فين من الكائنات ومن بينها الجن والإنس ، ويين اختلاف الأقوال في اليوم الذي خلق فيه كل منها بين الأيام السنة ، ويين مقدار اليوم معتمداً على القرآن الكريم الذي يشير إلى أن اليوم عند الله مقداره ألف سنة مما نعد ، وبدلك ينجو المولف من الانحصار الذي يقع فيه العامى حين يفهم اليوم عمني الليل والنهار ، ويفلت من الأشكال الذي يتورط فيه العامى حين يفهم ذلك ثم يجد أمامه أن الشمس أو الأرض لم تخلقا في اليوم الأول أو الثاني بل بعد ذلك ، وجما تعرف الأزمنة .

ثم يذكر سبب خلق الزمن ليلاً وتهساراً ، وما كان لأبليس ساعلى بعض الأقوال سامن ملك السهاء الدنيا والأرض حتى كشف الله عن كبر إبليس

بخلق آدم ففضح دعواه الربوبية ، ثم نزع منه مجده ، ويذكر تحدى الله الملائكة بآدم حين عارضوا خلقه اياه ، هامتحنه واياهم فافلح وخابوا ، ثم أذعنوا إلا إبليس ، ثم يذكر حياة آدم قبل خروجه إلى الأرض وبعده ، ومن هنا يبدأ التاريخ البشرى .

# حــ الناريخ البشرى حتى الهجرة

يلغ هذا القسم نحوخسانة صفحة وهو يستوعب بقية الجزء الأول وجميع الجزء الثانى إلاخسين صفحة وفيه يذكر الموالف خروج آدم أين كان ، وما تزود به في خروجه ، وما وقع في عهده من احداث أهمها ما نسلته له حواء من ينين وبنات ، فيذكر عددهم وتزويجه هوالاء بهوالاء ليبقى النسل وتعمر الأرض ، ويذكر اختلاف الرواة في ابني آدم اللذين قتل أحدهما الآخر وسبب نزاعهما، وزمهما وهل هما ممن ولدت حواء لآدم أم هما من بني اسرائيل .

ئم یذکر زعم القرس فی آدم أبی البشر وأنه عندهم و جیومرت ، — کما قدمنا — ویدکر آراء من یوافقهم ومن مخالفهم فی ذلك ، وفیا ینسبونه إلیه من أعمال ویرجح رأی من یری أن جیومرت هو جامر ابزیاف ابن ثوح ، وأنه ملك طبرستان (موطن المؤلف) ثم فارس ثم اتسع ملكه وملك أبنائه فشمل بابل وسائر الأقالیم . و بحتج لذلك باتفاق العلماء علی أبوة جیومرت لفرس وأن ملكه هو وأولاده لم یزل متصلاً حی قتل یز دجرد آخر ملوكهم فی زمن عبان بن عفان .

ثم يذكر ماقيل في عدد ولد حواء لآدم ،وعدد الأنبياء من بنيه وأنهم أربعة وعشرون ومائة الف() منهم ثلاثة عشر وثلثائة رسول ، ومختم القول في آدم بوفاته ودفنه ، ثم تكاثر ذريته وانتشارهم في الأرض شرقاً وغرباً ، وحوادثهم حتى أيام نوح ، فيفصل

<sup>(</sup>١) مما يلفت النظر في كتابة الطبري هذه الأرقام أنه يكتبها من اليسار إلى اليمين بالحروف .

الأقوال في دعوته وعصيان قومه وصنعه السفينة وقصة الطوفان ومن نجا معه في السفينة من حيوان الأرض وناسها ، وتناسل الحلق يعده من أبنائه الثلاثة سام وحام ويافث ، وخصائص كل مهم ، فهو الأب الثاني للبشر بعسد آدم ، وكلهم حتى الآن من ولده الثلاثة فليس مهم إلا من هو ساى أو حاى أو يافئي كا يذكر قول المحوس في إنكار الطوفان وينكره عليهم معتمداً على القرآن والحديث الشريف وأقوال العلماء ( ا - ٩٧ ) .

وهذا يذكر إبدأ التاريخ على مذهب أهل الكتاب وغيرهم الخاهل الكتاب ورخون ببدء الحلق ثم خروج ادم ثم مبعث نوح فالطوفان وتفرق أبناء نوح ، ثم نار ابراهيم ثم مبعث يوسف إلى مبعث موسى إلى ملك داود وسليان ثم مبعث عيسى ، وهذا عند المؤلف ينبغى أن يكون على تاريخ الهود . وأما النصارى فتورخ بعهد الإسكندر وأما الفرس في عهد المؤلف فكانت تؤرخ بعهد يز دجرد وأما المسلمون فيورخون يالهجرة النبوية ، وأما العرب قبل الإسلام فكانت تؤرخ بعام الفيل وسائر العرب يورخون بأيامهم « وقائمهم الحربية » .

وهنا يقف المؤلف وقفة حاسمة في تأريخه الحوادث كان لها نتائج خطيرة في كتابه سنعرض لها في ختام كلامنا على هذا القسم من كتابه . وحسبنا هنا الإشارة إلى أنه جعل التأريخ ( التوقيث ) الفارسي قبل الهجرة النبوية في المحل الأول واتخذه نظاماً رئيسيا يقاس به غيره من التأريخات ويركب عليه ، ولايقاس بتأريخ آخر حتى تأريخ البهود ، والسبب في إيشاره تأريخ الفرس على التأريخ والتوقيت ، اليهودي أن الأول حكا أشار المؤلف حمر تبط بظهور المملكة الفارسية واتصال أحداثها ، فهو متصل منتظم واضح الأزمنة ، وليس الثاني كذلك ، ولهذا بجعله تابعاً

للتأريخ الفارسي ، وإن كان يعول على التأريخ البهودى حين يربط بين حوادثه الخاصـــة به فيما بين بعضها وبعض .

ومن هنا لا يكاد المؤلف يعرض لتأريخ ما بعد الطوفان حتى يظهر عنده تأريخ المملكة الفارسية ثم يزداد ظهوراً وانتظاماً مع توالى الأزمنة ، فبعد أن يذكر وجيومرت و — (آدم عند الفرس) كما قدمنا لنراه يذكر بعده و أوشهنج و الفارسي الذي قبل إنه ملك الأقاليم السبعة وأسس مدينة بابل ومدينة السوس، وعند إشارته إلى حوادث بني آدم من عهد وشيث و إلى أيام المرد و بن مهلائيل بن قينان بن أنوس بن شيث بن آدم يذكر رأى بعض الفرس في أن و أوشهنج و هو ولد لأوشهنج ولد فلا صار ملكاً كان محمود السيرة وهو فيشداذ (ومعناه أول حاكم بالعدل) (ا) وإليه وهو بقرب المولف تأريخ الهود المقدس إلى تأريخ الفرس وبذلك الفرس وبذلك الفرس وبذلك الفرس وبذلك الفرس المؤلف تأريخ الهود المقدس الى تأريخ الفرس

والمؤلف في تأريخه حريص على ذكر الحوادث المتعاصرة معاً ، ولو اختلفت موضوعاتها ، ولم تكن لإحداها صلة بالأخرى إلا المعاصرة التي هي أقوى صلة بينها عنده ، وهو على هذا النهج بجرى هنا ، فيذكر عصر ملك قارسي أو أكثر ويطيل في سيرته ويتبعها بحوادث عصره في الأمم الأخرى ، فاذا فرغ من ذلك ذكر عصر ملك قارسي آخر أو أكثر من ملك فيقعل مثل ذلك وهكذا ...

وكلما كان الملك أحدث كثرت الأخبار المتصلة بالأمم التي تجاور مملكته شرقاً وغرباً كالنرك والعرب

<sup>(</sup> ۱ ) فى هذا الموضع ١ ـ ٨٤ يذكر الطبرى كلمة الفيشداذية ، ويفسر معناها هكذا بالعربية وفى مواضع أخرى بذكر كليات فارسية ويفسرها بالعربية ١ - ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ١٠٩ ، ١٠٩ فهل كان يعرف الفارسية .

واليونان والروم ، وقد يتعرض لأخبار أهل الهنسد والصين ، وأما ، التأريخ المقدس ، فهو يلاحق التأريخ الفارسى خطوة فحطوة ظاهراً معه على ما عداه منذ أيام شيث بن آدم ، ثم نوح إلى مبعث المسيح عيسى ابن مريم ، وتشتت اليهود في عهد الروم . ولهذا كان التأريخ المقدس المهود وأسلافهم واضحاً بارزاً فيه وإن كان تابعاً في توقيته للتأريخ الفارسي ، بل يبلو في المبدأ كأن هذا التأريخ خادم للتاريخ المقدس .

فالمؤنف يذكر من ملوك الفرس «أوشهنج» وولده « فيشداذ » ثم يذكر قولا آخر هو أن الذي تلا « يور اسب » ودعا إلى ملة الصابئين ، ثم جاء « جم ! أو «جمشيد» فقتل «طهمورث » وملك مكانه ، أثم ملك « بيوراسب » وهو الازدهاق الذي تسميه العرب الضحاك وكان ظالمًا ويقال إنه والنمروذ، الجبار ، وقد قتله أفريدون وحكم مكانه ، وهنا يشير المؤلف إلى أنه ذكر هؤلاء ووضح سيرهم هنا لظهور نوح فى عصرهم على بعض الأقوال ، بل يقول بعض نُسابة الفرس ٰإن نوحاً هو أفريدونالذي قتل الضحاك، كما قيل أَنْ بِينِهُ وَبِينِ ﴿ جِمْ ﴾ عشرة آباء،وأن ملكه كان خمسائة سنة ، كما قيل إن ظهور نوح حتى عهد ابراهيم كان في عهد الضحاك ، ولذلك يذكر المؤلف الحوادث بين عهد نوح إلى إبر اهم خلال عهد هؤلاء الفرس ويقصها في وفاء .

ثم يذكر ولايه (منوشهر ) بعد أفريلون والنزاع بينه وبين العبرين ، ويشير إلى ولاته على اليمن من أهلها كالرائش وغيره ، كما يشير إلى ظهور موسى وقارون في عهده ، ويفصل القول مسهباً في تاريخ اليمن وتاريخ بني امرائيل على يد موسى ثم فتاه يوشع ان نون على عهد ( منوشهر ) .

وهنا يذكر المؤلف اعتماده تاريخ الفرس أساساً فيقول « ذكر القائم ببابل من الفرس بعد « منوشهر »،

إذ كان التاريخ إنما تدرك صحته على سياق مدة أعمار ملوكهم ثم يذكر منهم و فراسياب و وإفساده بين البلاد والعباد ثم ظهور و زو و بن و طهماسب واصلاحه ما أفسد وفراسياب وعمران البلاد الفارسية في عهده ومعاونة و كرشاسب له في ذلك ثم ظرور و كيقباذ و بعده وهو أول الماوك و الكيانية و أو الكيكية واكيانية و أو الكيكية والكيانية و الكيانية و الكيكية والكيانية و الكيكية والكيانية و الكيكية والكيانية و الكيكية والكيانية و الكيكية والمراثيل فيا بعد يوشع بن نون الذي مكهم من الإستيلاء على جزء من فلسطين ، فبعده مخم من الإستيلاء على جزء من فلسطين ، فبعده خضع بنو إسرائيل لحكم القضاة حتى ظهر شمويل وصمويل) فاضطروه إلى اختيار ملك فاختار لهم طالوت (شاول) وجاء بعده داود وابنه سليان .

ثم يذكر بعض ماوك (الكيانية ) الفرس ومنهم كيقاوس ، وكيخسرو وفى عهدهما انقسم بنو اسرائيل ملكتين ، ثم ذكر (الهراسب) واينه (يشتاسب) من الفرس وغزو واليه مختنصر للعرب وبنى اسرائيل وتخريبه بيت المقدس ونقله الهود إلى بابل(٢).

ثم يذكر بعد يشتاسب تملك حفيده أردشير بهمن، الذي كان قورش واليه على بابل فرد السبي اليهود من بابل إلى بلادهم في فلسطين ، ثم يذكر دارا الأكبر ودارا الأصغر الذي هزمه الإسكندر وقضي على تماكته، وقسم بلاده بين عدة ولاة ليجأ كل إليه في نزاع بعضهم بعضاً ومنذ ذلك ظهر من يسمون الماوك المطوائف الثانة .

<sup>( 1 )</sup> هنا يفتهني الجزء الأول .

 <sup>(</sup>٣) أسم سعظم ملوكهم يبدأ بالمقطع «كي » وجمعه بالفارسية
 چكيان » فهم « الكيانية » أو « الكيكية » بتكر از المقطم «كي » .

<sup>(</sup>٣) لما انقست الأندلس دويلات بعد انتهاء حكم أبناء الداخل الأموى سمى ملوك هذه الدويلات و ملوك الطوائف و تشبيها لهم بملوك الفرس بعد فتح الإسكندر فارس.

فى عهد هولاء الملوك يذكر المؤلف ظهور سلطان الروم حتى ملكوا الشام ومصر ، وظهور ملوك العرب فى اليمن والحدة والأنبار ولاة من قبل الفرس ، واضمحلال سلطان بنى إسرائبل حتى ملكهم هرود تحت سلطان الروم وظهور المسيح عيسى وانتشار الرسل للتبشير بدينه ، وظهور الزياء وطسم وجديس وأصحاب الكهف ويونس بن متى وشمسون الجبار .

ثم يذكر ظهور الدولة الفارسية الرابعة والأخبرة الدولة الساسانية ، بقيام أردشير بن بابك الذي قضى على ملوك الطوائف ووحد المملكة واستمرت متحدة يليها منهم ملك بعد آخر حتى فتحت في عهد عمر ابن الحطاب وقتل آخر ماوكها يزدجرد في عيد عيمان بن عفان ، وتاريخ هذه الدولة أوضح من تواريخ الدول الفارسية الثلاث الماضية ، ويبدو الموثلف خلالها كأنه لا يؤرخ إلا له حقاً ، ويبدأ تاريخ اليهود في الاختفاء، وتظهر تواريخ أمم أخرى فى صورة أبرز ، وأهمها النرك والروم والعرب ومع تقدم الحوادث بحل تاريخ العرب فى الظهور محل التأريخ المقدس البهودى والمؤلف يعدد هوالاء الملوك الفرس وسيرهم وأحداث عصرهم في بلادهم وما جاورها بالتفصيل مسلكا فملكا ، منسة اردشیر ، ، حتی یأتی ذکر بهرام جور ، فیذکر تربیة المنذر بن النعان ملك الحيرة له يوصية أبيه ومساعدة المنذر وابنه النعان لبهرام جورعلى استرداد ملك أبيه يزدجر من قبضة كسرى الذى انهز فرصــــة وفاة يزدجرد وبعد ابنه وولى عهده عن بلاده، واغتصب ملكه وقد عرف بهرام المنذر فضله فقدمه .

ثم يذكر عهد يزدجردن بهرام جورواينه فيروز فيين خلال ذلك ولاتهما من ملوك العرب على الحيرة واليمن ، واستعانة ملوك الفرس في حروبهم بالعرب ضد الروم وأتباعهم من العرب أيضاً ، حتى إذا جاء عهد قباذ بن فيروز ، ذكر فتنة «مزدك» الشيوعية في

عهده ومن دخل فيها من العرب والفرس ، ثم قضاء أنوشروان بن قباذ على مز دلكوطائفته وفننته ، وأخبار اليمن فى عهد قباذ وأنوشروان ، ثم ولادة النبي عليه السلام فى عهد أنوشروان .

ثم يذكر ملوك الفرسبعد أنوشروان واضطراب أحوال المملكة الفارسية منذ عهد حفيده كسرى أبرويز حتى آخرهم يزدجرد القتيل فى عهد عبّان .

ثم يطيل في ذكر نسب النبي وسيرته في مكة منذ ولد حتى بعث ثم تبشيره بدعوته حتى هجرته وبذلك ينتهى هذا القسم من تاريخه الذي جعل فيه تأريخ الفرس أساساً للتاريخ البشري . .

وقد كان لتعويل المؤلف على تأريخ الفرس آثاره في كتابه ، فقد أفاض في ذكر أخبار الفرس إلى حد جعل هذا القسم من كتابه مصدراً من أكبر مصادر تاريخهم لايستغي عنه مؤرخ ولو ملأ خزائته بما عداه من الكتب والآثار ، وهو يعد حجة كبرى في هـــذا الموضوع حتى لقد اعتما عليه كل عارف به بمن كتب في تاريخ الفرس وقد ترجم المستشرق 1 نولدكه الى الألمانية القسم الحاص بالدولة الساسانية ، كما عول عليه في تاريخ الفرس أكبر ثقاته وهو المستشرق وبراون في كتابه عن تاريخ الأدب الفارسي .

ولا يهون من خطر كتابه احتواؤه على جمسل من الأخبار الأسطورية في كثير من مواضعه ولاسيا كلامه على المالك المعرقة في القسدم وأخصها الدولة الفيشداذية ، فهو يأتي فيها بما يذكرنا بأساطير البابلين حول نشأة الكون وصراع الآلفة وظهور لا مردوخ ، وقد كان من نتائج تعويل المؤلف على التوقيت الفارسي أنه نجا من الانحصار الذي حبس فيه الهود تاريخهم وتاريخ العالم عن قصد وعن غير قصد ولا سيا حيث أدخلت السياسة والدين أصابعهما في كتابة التاريخ على ماعرفوه ، فحصروا النبوة في ايراهيم وبنيه مع أنهم

في الترراة يعترفون ببعض الأنبياء أيام اراهيم عليه السلام ، ثم انحصرت البركة في ولده إساق دون الميص بن اساعيل ، ثم في يعقوب بن اساق دون العيص بن إساق ، ويعقوب هو إسرائيل الحد الأكبر الحاص بالبود ، ثم زادت البركة انحصاراً في سبط موسى حتى انحصر كل خير في داود وذريته ليكون منهم المسيح الذي يأتي لإنقاذ إسرائيل وتمكينهم من تسخير العسالم وأنمه ليكون البود ملوكه وسادته إلى آخر الزمن .

ومكن ذلك الطبرى من أن يذكر الأنبياء الذين أهملهم البود عمداً ، ومنهم كثير بين عرب الجزيرة في الجنوب والوسط والشال ، كما أهملوا تاريخ الأمم التي ظهر فها أولئك الأنبياء وغيرها من الأمم ، ومن هولاء اعاد ، قوم اهود ، في المدائن ، وقد بقيت أخبارهم بالرواية ، إذ حفظها عرب الجزيرة عن كثير من هولاء الأقوام ، ثم جاء ذكر بعضها في القرآن ، وزاد أخبارهم توكيداً ما سجل منها في كتب البونان والروم ، فلم تكن الروايات الإسرائيلية كتب البونان والروم ، فلم تكن الروايات الإسرائيلية هي المصدو الأكبر ولا الأول ولا الوحيد في الروايات الإسرائيلية من الأمم القديمة ، بل كانوا تلاميذ كغيرهم من قبائل عرب الجزيرة ، وكانوا يأخذون عهم من قبائل عرب الجزيرة ، وكانوا يأخذون عهم كما يعطونهم على سواء ، ولم يكن عرب الجزيرة من ولم يكن عرب الجزيرة ،

فى الجاهلية متقطعين عن العسالم بل كانوا - عن طريق الرحلات التجارة والغزو والتملك - ذوى صلات وثيقة بكل ما يحيط بهم من الأمم فى البلاد المجاورة حتى الهند والصين .

فإذا كان الطبرى في التأريخ المقدس للبهود بجارى المنهج التوراتى كثرأ فيا يخص تأريخهم ء فهر يقسمه وفقُ مُهجه للتَّارِيخُ الفَّارِسِي ، ولا يَأْخَذُ بمنهج التوراة إلا في الأخبار التي تعرضت لها التوراة ، ثم هو لا يكتفي بمراجعهم بل إنه يورد حتى في موضوعاتهم الحاصة أخبارأ أخرى عن مصادر غبر إسرائيلية وأهمها المصادر العربية ، وإذا كان الطبرى قد بني كتابه على كتاب ابن إسحق فى المبتدأ والمغازى كما قال تلميذه ابن كامل ، فإن ابن إسحق في المبتدأ لا يأخذ كل رواياته فى البهود عن علمائهم الذين. كان يدعوهم ﴿ أَهُلُ الْعَلَمُ الْأُولُ ﴾ بل كان يأخذ عن مصادر عربيسة كأستاذه الزهري حتى في تاريخ الاسرائيلين ، وما كان له نهج الطبرى فى أخسله بالتوقيت الفارسي قاعدة لتأريخ البشر ، ولا علمه بكل - مصادره ولا سيما المضادر الفارسية ثم العربية ، وإذا كان تاريخ ابن إسحق قد ضـــاع ، فإن جملة صورته باقية في سيرة ابن هشام الاحظاً كبيراً من قسم المبتدأ حذفه ابن هشام كما أشار إلى ذلك وان كنا نجد بعض ما حذف قد نقل في ﴿ أَحْبَارِ مَكَّهُ ﴾ للأزرق كما نجده في الطبري .

د ـ تاريخ الإسلام منذ الهجرة حتى سنة ٣٠٧ ه

هذا القسم أطول أقسام الكتاب وهويستغرق أكثر من ثمانمائة وألفى صفحة ، هى الصفحات الخمسون فى آخر الجزء الثانى ثم صفحات الأجزاء التالية من الثالث حتى الحادى عشر ، وأساس توقيت هذا القسم هوالتأريخ الإسلامي بالهجرة النبوية على وفق السنوات الهجرية (١) فهو يذكر في سنة ما وقع فبها من حوادث فاذا فرغ من أخبار سنة انتقل إلى غبرها ، ويبدؤها بقوله مثلا: ثم دخلت سنة كذا وفيها وقعكذا وكذا ، وحين يشبر إلى حادثة يذكر روايات عدة فها بأسانيدها مهما تطل الواحة إذا كان في جزء منها أكثر من رواية ، فهو يذكر الرواية في هذا الجزء ثم يذكر رواية أخرى أو أكثر فيه أيضاً ، فاذا استوفى روايات هذا الجزء ذكر روايات جزء آخر على هذا النحو ولوكانت بعض أسانيد الجزء الأول هيأسانيد الجزء التالي له ، ويبدأ ووايات الأجزاء التالية بقوله مثلاً «عاد الحديث إلى رواية فلان 🛊 فترى رواية الراوى الواحــــد في و أجزاء الحادثة الواحدة فىالسنة الواحدة مختلطة برواية غيره في هذه الأجزاء مع أنها وقعت داخل سنة وأحدة(١).

وإذا وصل المؤلف إلى السنة العاشرة بعد فتح مكة خيم أحداث كل سنة بعدها حتى آخر الكتاب بذكر من حج بالناس فها (أميرالحج) والولاة على الأمصار بالبلدان وذلك عقب الفتوح ثم انتشارها .

والطبرى بهم فى هذا القسم كما اهم فى ذلك بروايات غيره للحوادث ولايكتها منشئاً أو ملخصاً بقلمه إلا أخباراً نادرة عن حوادث شاهلهما فى آخر تاريخه الذى أوصله إلى سنة ٣٠٧ أى قبل وفاته بهانى منوات .

وبينما يعنى بالحوادث السياسية عند الحكام كثيراً تقلعنايته بدراسة مجتمعات الأمم التى يؤرخها وبتوضيح نظمها الإدارية والاقتصادية والزراعية وسائر أحوالها

الاجتماعية التي تكشف خصائصها ، وهو لايبدى رأيه بالحكم على الأشخاص أو الأعمال ، أو يكشف عبر الحوادث التي يعرضها بل يكتفي بالنقل إلا نادراً ، كما أنه نادر الترجيح لرواية على رواية فيا ينقل ، ولهذا النهج مزاياه ولغيره أيضاً مزاياه ، وإنما يفضل نهج سواه على حسب وجهة القارئ ، وقارئ تاريخ الطبرى يجلد فيه مادة ضخمة صالحة للحكم على الأشخاص والأعمال وكشف العبر من الحوادث بنفسه ولا يجد تحيزاً مذهبياً ولا عنصريا ولاحزبيا ولا سياسيا

وليستسنوياته أو أخبار سنواته متساوية ولامتقارية فمن سنوياته ما تبلغ صفحة كما في سنة ٢٩٥ وهي السنة التي ولى فيها المقتدر الحلافة ، وكما في سنة ٣٠١ وسنة ٢٠٠ وهما ختام الكتاب وقد تبلغ نصف صفحة أوربعها كما في سنة ٢٩٧ وما تلاها حتى سنة ٢٠٠ لي وربما تزيد حتى تبلغ تسعين صفحة كما في سنة ١١١لتي تستغرق الثلث الأخرير من الجزء الثالث ، وهي سنة وفاة النبي عليه السلام وتولية الصديق وحوادث الحرب وفاة النبي عليه السلام وتولية الصديق وحوادث الحرب التي سميت تغليباً وحروب الردة ، وبدء الفتوح في الشام والعراق على عهده ، ومثلها أخبار سنة ٣٦ فهي الشام والعراق على عهده ، ومثلها أخبار سنة ٣٦ فهي نصفحة .

وفى هذا القسم - ولا سيا سنويات القرن الأول - "
يكثر المؤلف من رواية الحطب والأشعار والرسائل
والمناظرات والكلمات البليغة مما جعل كتابه جزءاً هاماً
من تراثنا الأدبى كما هو جزء من تراثنا التاريخى ،
وتأخذ هذه النصوص الأدبية فى الضعف والقلة كلما
اقترينا مع الزمن من عصر المؤلف حتى تتلاشى فى
سنوياته الأخيرة ، مما يدل على ضعف أساليب الحكام
الذين يعنى المؤلف بأخبارهم ، وأساليب المؤلفين الذين
ينقل عنهم وواياته .

وقسم السنويات جميعاً يرتبط أساساً بتساريخ الحركة الإسلامية منذ الهجرة حتى ختام الكتاب سنة

<sup>(</sup>١) لم يخالف هذا النهج السنوى إلا فى فصل موضوعه و الكتابة من بدء الإسلام » ذكر فيه أسهاء كتاب الحلفاء والولاة حتى عهد الرئيد العباسى » وبرعد بذكر بقية أسائهم بعد الفراغ من تازخ العباسين (٧-١٩٨٠).

٣٠٧ هـ وما عدا أخبار هذه الحركة فهو تابع لها ، داخل في تاريخها بسبب منها . فهو يبدأ السنويات بسيرة النبي عليه السلام في المدينة عقب الهجرة ، وإقامته المحتسع الإسلاى الجديد فيها ، ومغازيه أثناء ذلك حتى وفاته : ثم يذكر سير الحلفاء الراشدين والفتوح فى عهدهم ، والحلافات فى المجتمع الإسلامى ولا يكتفى في هذه الفتوح خلال هذا ألعهد وماتلاه بنقل أخبارها عمن استوطنوا هذه البلاد عقبالفتوح بل ينقل عن شيوخها وعن غيرهم من شيوخ اليلاد الأخرى ، كما لاينقل فى الخــــلافأت روايات حزب بدون حزب بل ينقل من رواة الأحزاب جميعاً في سهاحة وأمانة إذا وثق بما عندهم من روايات ، ثم يذكر أخبار الأمويين ثم أخبار العباسين حمى صدر عهد المُقتدر، فلايتحامل على الأمويين لأنهم أعداء العباسيين ، ولا مجامل العباسيين أو محاببهم ضد الأمويين أو العلوبيين لأنهم أصحاب الدولة في أيامه فهو لا يتصل بالدوَّلة ، ولا محب أن يتصل بها ، بل هو حريص على أن يستقل بدينه ودنياه عن الحكومة والحكام . وهو ليس ثاصبياً ولاشيعيا ولا متعصباً لعنصر على عنصر ولالمذهب على مذهب ولا ممن يرضون الفتن أو يستمرءون الخلاف أو يقبلون الطعن فى خصم وان صرح بالخلاف والطعن إلاأنه يعلن قوله الحق بالحسي أمام قوله الباطل مهما تكن العواقب، فلا سكوت علىالباطل الصريح ولكن بلالددولانجريح وتارخه لم يكن محتاجاً إلى جهاد كثير من هذا القبيل إلا أمام من كادوا الإسلام وأهله في حرب عدائية مكشوفة ، وهذه المواقف في تاريخه قليلة .

ويوخذ على هذا القسم أنه عنى بتاريخ الحركة الإسلامية في المشرق ، وكاد سمل المغرب إلاماكان من أخبار فتوحه ، ولم يسد هذه الثغرة في الكتاب أحد ثمن وصلوه بكتهم – التي يسمى كل مها (الصلة) أي صلة التاريخ الطعرى – حي عريب بن سعد

القرطبي مع أنه أندلسي () لا في السنوات التي اشتركا في تأريخ حوادثها ولا في السنوات التي انفرد بهابعده(أ)

### ٣ ـــ تقدير الكتاب وأثره

ليس في كتب المؤرخين حتى اليوم ما يضارع هذا الكتاب في موضوعه من حيث الأمانة والسعة والإحاطة بالوجهات المختلفة للروايات ورواتها ، فهو في موضوعه عمدة المؤرخين في قسميه القديم والإسلامي ، مع كل ما فيه من مآخذ ألمعنا إلى يعضها آنفاً ، فهو مرجع قيم لا يستغيى عنسه في موضوعه ولم جمله فيه إلا من قصر عنه .

ولقد أشرنا في ختام كلامنا على القسم الحاص عا قبل الهجرة إلى أنه مرجع لا نظر له في تاريخ الفرس الأقلمين من أبعد عصورهم الغامضة حي أحدثها فلا غنى لمن يؤرخونه عنه ، ولقد عول عليه كل عارف به فيمن كتبوا في تاريخهم من القدماء والمحدثين شرقين وغربيين ، وزاد في تقديره عند الغربيين نظرهم إلى الفرس نظر الأبناء إلى الآرية ، واعتدادهم مهذه الأرومة في الصراع العنصري وبخاصة في القرون الأخيرة التي في الصراع العنصري وبخاصة في القرون الأخيرة التي كثر فيها بينهم البحث عن الأصول البشرية وتسلموا قيادة العالم وطمعوا في تسخير سائر الأمم لمصالحهم القومية .

<sup>(</sup>١) كان عربيب كاتباً للحكم النانى أحد أمره: الآندنس يأموجي من أبناه عبد الرحين الداخل ، وكان حكم هذا الأمير من سنة ٥٥ إلى سنة ٣٩٦ ، وقد طبع كتبه «الصلة» في ٩٩ صفحة ملحقاً لتاريخ القبرى في الطبعة المصرية وألحق بهما «المنتخب من كاب ذيل المذيل» أو «تاريخ الصحابة والتابمين» لطبرى أيضاً والمطبوع من «الصلة» لعربب بنضمن حوادث السنوات الثلاثين من سنة ٩٩١ إلى سنة ٩٣٠ ه.

 <sup>(</sup>۲) فى الكتاب فصل ليس منه برهو بى «سيرة عمر بن عبد الزير برسنة ۱۰۱ ه وقد تبه فى مبدأ دكره إلى أنه من غير كتاب أبى جعفر (۱٤٠٠۸) .

الإسلام ، فما كادُوا يستحيون معالم قوميتهم الثقافية ، ومنها لغهم وتاريخهم وآدابهم آحي عنوا بهذا الكتاب بعد تأليفه بنصف قرن ، فقام بترجمته إلى اللغة الفارسية الحديثة أحد أعلامهم النامهن وهو محمد ابن عبدالله البلعمي (١) الذي كان وزير نوح بن منصور من ملوك الدولة السامانية فى المشرق ، وتعد ترجمته لهذأ الكتاب سنة ٣٥٢ ﻫ أقدم كتاب تارمخي باللغة الفارسية الحديثة (٢)

ويذكر الأستاذ جرجى زيدان مفسدار اهتمام الكتاب، حتى كان منه في خزانة العزيز الفاطمي صاحب مصر عشرين نسخة ، منها واحدة بخط المؤلف، وكان في دار العلم بمصر ١٢٠ نسخة منه، ولم يكن يتأتي إلا للملوك وأهل الثروة . ولما أظلم الشرق في الأجيال الوسطى وخيم الجهل أحرقت فضاعت نسخة . فلما أرادوا طبعه أنى ليدن لم مجدوا منه تسخه كاملة في مكان ، فاضطروا إلى جمعها من عدة أماكن(٣).

ونزيد عليه أن المستشرقين الذين جمعوه من عدة أماكن طائفة من علاء هولندا ساحوا في البلاد الإسلامية وغبرها سنوات حيى حصلوا له تسخة كاملة طبعوها في ثلاثة وعشرين جزءاً بلغت ٧٥٠٠ صفحة وكانت منها طبعتنـــا المصرية في أحد عشر جزءاً بلغت ٣٣٠٠ صفحة ، وقد أشرنا من قبل إلى

أن المستشرق ( نولدكه ) ترجيم إلى اللغة الألمانية الجزء

الحاص يتاريخ الساسانيين ، ونزيد هنا أن الكتاب

كله ترجم من ترجمته الفارسية للبلعمي إلى الفرنسية

بقلم الأستاذ زوتتبرج ، وترجم بعضه إلى اللاتينية

كَمَا تُرجِم كُلُهُ إِلَى النَّرَكِيةِ . وقد عول عليه الأستاذ

براون Browne ... في كتابه الكبر و تاريخ الأدب

الفارسي(!) وهو يعد في تاريخ الفرّس أكبر حجة

وكتب في موضوعه من كبار مؤرخينا السابقين كما يظهر من اشاراتهم إليه ونقلهم عنه ، ونكتفي من

أقوالهم بما ذكره المؤرخ الكبر ﴿ ابن الأثبر ﴿ فَي كتابِه

الكامل ، إذ يقول في مقدمته مفاخراً به . . . ولكن

أقول : إنى قد جمعت في كتابي هذا ما لم مجتمع في

كتاب واحسد ، ومن تأمله علم صحةً ذلك ،

فابتدأت بالتأريخ الكبىر الذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه ،

والمرجوع عند الاختلاف إليه ، فأخذت مافيه منجميع

تراجمهم فلم أخل بترجمة واحدة منها ، وقد ذكر هو فی أكثر الحوادث روایات ذوات عدد ، كل

رواية منها مثل التي قبلها أو أقل منها ، وربما زاد

فنقلُّها ، وأضفت. إليها من غيرها ما ليس فيها ،

وأودعت كل شيُّ مكانه ، فجاء جميع ما في تلك

الحادثة ــ على اختلاف طرقها ــ سياقاً واحداً على

ولقد عول عليه أكثر من غبره كل من عرفه

بين المستشرقين في العصر الحديث .

وعلى نحو قريب من ذلك .اهمّ به الفرس بعد

ما تراه .

و فلما فرغت منه أخــــذت غبره من التواريخ المشهورة فطالعتها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاریخ الطبری ما لیس فیه ، ووضعت کل شی مُهَا مُوضِعِهُ إِلَّامَا يَتَعَلَّقُ مَا جَرَى بِنَ أَصِحَابِ رَسُولُ

A Literary History of Persia. (1)

 <sup>(1)</sup> كان أبوه وزيراً ناجاً في عهد الساماتيين ، وكذلك كان هو في عهدهم بعده ﴿ وَالتَّفْرَقَةُ بِينِهَمَا يَدْعَى الآبِ وَالبَّلْعَمَى الكَّبِيرُ وَ ويدعى الابن « البلعمي الصغير » كما يدعوه المقدسي في تاريخه مجتريب من ذلك في المعنى « أميرك بلمسي » أي الأمير البلمسي الصغير «الريخ المقدس ٣٣٨ ) .

<sup>(</sup> ٢ ) انظر مادة ير البلعمي ير في دائرة المبارف الإسلامية .

<sup>(</sup>٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ ــ ١٩٨ .

الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فائى لم أضف إلى مانقله أبو جعفر شيئاً إلا ما فيه زيادة بيان أو اسم إنسان أو ما لا يطعن على أحد منهم في نقله وإنما أعتمدت عليه من بين المؤرخين إذ هو الإمام ألمتقن حقاً ، الجامع علما وصحة وأعتقاداً وصلقاً (١)

وكما عنى ــ سابقونا بالنقل عنه وباختصاره على نحو ما فعل ابن الأثير ، عنوا بتكميله ، فوصله كثير منهم بين المشارقة والمغاربة ، ومن هذه الصلات كتاب ﴿ الصلة ﴾ الذي ألفه عبدالله بن أحمد بن جعفر الفرغاني (٢٠) ، وقد ثقل عنه ياقوت كما أشرنا قبل ، وكتاب الصلة الذى ألفه عريب بن سعد القرطبى فانتهى به إلى سنة ٣٦٥ ، وقد أشرنا إليه قبل، وتلاه محمد بن عبد الملك الهمذاني بكتابه " الصلة " فانتهى به إلى سنة ٤٨٧ .

ولا نجد بعده كتاباً ذا قيمة خلال تاريخنا القديم والحديث يعرض لتاريخ الإسلام وأهله وصلاته مجىرانه فى القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة ـــوهذا بعض موضوع الكتاب ــ إلا وجدناه يعول عليـــه كأوثق مصدر له وأوسعه ، ولا وجدنا مؤرخاً قديماً أو حديثاً عرض لتقديره إلا زكاه وعظمه كَيْفًا كَانْتُ مَآخِذُه عَلَيْه ، وَفَى يَمْضَ هَذَا بِرَهَانَ واضح على قدر الكتاب بن القدماء والمحدثين في أمم عَمَلَفَة ، وعلى أَثْرُه في مؤلفاتهم التاريخيــة والأدبية ؛ وهذا حسبه فى عظمة القدر والأثر الذى يتجدد على اختلافِ الأمصار والأعصار .

#### ع ـ تماذج من الكتاب

قدمنا آنفاً ما يدل على أسلوب الطبرى من كلامه في تاریخه وفی غبر تاریخه ، ونذکر فیما یلی مثالین : أحدهماً من قسمه الأول في تاريخ الملوك الفرس قبل

الهجرة ، وثانهما من تاريخ للحركة الإسلامية بعد الهجرة .

# ١ ـ مولدالني في عهد كسري أنو شروان عامالفيل

تعرض الطبرى لقلك أنوشروان على فارس وذكر ما وقع على عهده في بلاده من حوادث، وما وقع من حسروب فى البمن بين الأحياش ودفاع أهلهـــا عنها واستعانتهم بالقرس لطرد الأحباش ، ومحاولة الأمبر الحبشى أبرهة غزو الكعبة وهدمها بجيش يتقدمه فيل ورجوعه عنها مدحوراً بلا هزيمة أمام جيش ۽ قال: « وكان مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهد كسرى أنوشروان ، عام قدم أبرهةالأشرم أبويكسوم مع الحبشة إلى مكة ، وساق فيه إليها الفيل يريد هدم بيت الله الحرام ، وذلك لمضى اثنتين وأربعين سنة من ملك كسرى أنوشروان وفى هذا العام كان يوم جبله وهو يوم من أيام العرب مذكور .

# ذكر مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم

حدثنا ابن المثنى قال : حدثنا وهب بنجريرقال: حدثنا أبي قال: سمعت محمد بن التعاق محسدت عن المطلب بن عيدالله بن قيس بن محرمة عن أبيه عن جده قال : ولدت أنا ورسول الله ــصلعم ــ عامالفيل قال : ومأل عيَّان بن عفان قبـــاث بن أشيم ، أخا بنى عمرو بن كيث أفأنت أكبر أم رسول الله \_ صلعم\_ قال : رسول الله ــ صلعم ــ أكبر مني ، وأنا أقدم منه في الميلاد ، ورأيت خذق (١) الفيل أخضر محيلا بعده بعام ، ورأيت أمية بن عبدشمس شيخاً كبيراً يقوده عبده . فقال ابنه ياقبات : أنت أعلموما تقول . حدثنا ان حميد قال: حدثنا سلمة عزان اسحاق

هن المطلب بن عبدالله بن قيس بن مخرمة عن أبيه

 <sup>(</sup>۱) مقدمة الكامل ۱۱ - ۰ .
 (۳) ياقوت ۱۸ - ۱٤ .

<sup>(</sup>١) نشادت الفيل ،

عن جده قيس بن مخرمة:قال : ولدت أنا ورسول الله ـــ صلعم ـــ عام الفيل فنحن لدان .

وحدثت عن هشام بن محمد قال : ولد عبدالله بن عبدالمطلب أبو رسول الله ــ صلعم ـــ لأربع وعشرين مضت من سلطان كسرى أنو شروان ، وولدرسول الله ــ صلعم ــ فى سنة اثنتن وأربعن من سلطانه ـ

وحدثت عن يحيى بن معين قال : حدثنا حجاج ابن محمد قال : حدثنا يونس بن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : ولد رسول الله ـ صلعم ـ عام الفيل .

حدثت عنابراهيمين المنذر قال : حدثناعبدالعزيز ابن أبي ثابت قال : حدثنا الزبير بنموسي عن أبي الحويرث قال : سمعت عبدالملك بن مروان يقول لقباث بن أشيم الكناني الليثي : ياقباث ، أنت أكبر أم رسول الله \_ صلعم \_ أكبر مني وأنا أسن منه ، ولد رسول الله \_ صلعم \_ عام الفيل ورقفت بي أبي على روث الفيل عيلا أعقله .

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة قال :حدثنى ابن اسحاق قال : ولد رسول الله صلع \_يوم الإثنين عام الفيل لاثنى عشر مضت من شهر ربيع الأول . وقيل إنه ولد \_صلع \_ في الدار التي تعرف بدار ابن يوسف وقيل : إن رسول الله \_ صلع \_ كان وهما لعقيل ابن أبي طالب ، فلم تزل في يد عقيل حتى توفى ، فباعها ولده من محمد بن يوسف أخى الحجاج بن يوسف فنى داره التي يقال له دار ابن يوسف، وأدخل ذلك فيم داره التي يقال له دار ابن يوسف، وأدخل ذلك البيت في الدار حتى أخرجته الحيزران فجعلته مسجداً

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن اسحاق قال : يزعمون -- فيما يتحدث الناس ، والله أعلم -أن آمنة بنت وهب أم رسول الله -- صلعم - كانت تحدث أنها أتيت لما حملت برسول الله - صلعم -

فقيل لها انك قد حملت بسيد هذه الأمة ، فاذا وقع بالأرض فقولى : أعيذه بالواحد ، من شركل حاسد ثم سميه محمداً ورأت حين حملت به أنه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام ، قلما وضعته أرسلت إلى جده عبد المطلب أنه قد ولد لك غلام فأته فانظر إليه فحدثته بما رأت حين حملت به وما قيل لها فيه وما أمرت أن تسميه .

حدثنى محمد بن سنان الفزاز قال ؛ حدثنا يعقوب ابن محمد الزهى قال ؛ حدثنا عبد العزيز بن عمران قال ؛ حدثنى عبد التوزيز بن عمران ابن مطعم عن أبيه عن ابن أبي سويد الثقفي عن عمان ابن أبي العاص قال ؛ حدثنى أبي أنها شهدت ولادة آمنة بنت وهب أم وسول الله - صلعم - وكان ذلك ليلل ، قالت ؛ فا شئ أنظر إليله من ذلك ليلل ، قالت ؛ فا شئ أنظر إليله من البيت إلا نور ، وإني لأنظر إلى النجوم تدنو حتى أبي أقول لتقعن على (1)

ومن هنا يظهر لنا استقصاء الطبرى فى الخبر بأكثر من رواية ، مع ذكرها بأسانيدها مهما يطل السند ولا يلخص الحبر بقلمه .

#### ۲ ـــ أخبار سنة ۲۴

هذه أخبار سنة كاملة اخترناها لقصرها نموذجاً مصغراً لمهج الطبرى في سنوياته ، إذ يذكر حوادث السنة ثم يذكر أمير الحج وسائر العال على الأمصار في هذه السنة.

قال : دشم دخلت سنة اثنتین وتسعین ، ذکر الأحداث الّی کانت فیها ، ر

فن ذلك غزوة سلمة بن عبد الملك وعمر بن الوليد أرض الروم ، ففتح على يدى سلمة حصون ثلاثة وجلا أهل سوسنة إلى جوف أرض الروم .

<sup>(</sup>۱) تاریخ اطبری ۲ - ۱۲۶ – ۱۲۲ ،

وفيها غزا طارق بن زياد مولى موسى بن نصير الأندلس فى اثنى عشر ألفاً فلقى ملك الأندلس - زعم الواقدى أنه يقال له : أدرينوق (١) ، وكان رجلا من أهل أصبهان . قال : وهم ملوك عجم الأندلس - فرحف الأدرينوق فى سرير الملك ، وعلى الأدرينوق تاجه وقفازه وجميع الحلية التى يلبسها الملوك، وفتح فاقتتلوا قتالا شديداً . حتى قتل الله الأدرينوق، وفتح الأندلس سنة ٩٢ .

وفيها غزا ــ فيها زعم بعض أهل السيرة ــ قتيبة سجستان ، يريد رتبيل الأعظم والزابل ، فلما نزل

(١) للريتي.

وكان عمال الأمصار في هذه السنة عمالها في السنة التي قبلها يه<sup>(١)</sup> .

ابن عمر الليْبي .

قال الواقدي وغيره.

(۱) تاریخ الطبری ۸-۸۲،

سجستان تلقته رسل رتبيل بالصلح فقبسل ذلك

وانصرف ، واستعمل علمهم عبد ربه بن عبدالله

وحج بالناس في هذه السنة عمر بن عبد العزيز –

وهو على المدينة ــ كذلك حدثني أحمد بن ثابت عمن

ذكره عن اسحاق بن عيسي عن أبي معشر . وكذلك

# الصّور الأخلاقيت للاپروبير الدكتورمحمنيني هلال

أستاذ مساعه بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

يعد الكاتب لابرويبر ـــ-صاحب فن الصورة الأخلاقية في الأدب الفرنسي - ثمرة من أنضج ثمرات عصره فكراً وثقافة،ولكن خاصته التي انفرد مها أنه كان أكبر شاهد على عصره وأعمق ناقد له . آثر عشرة الكتب على مخالطة الناس ، ولكنه كان في عزلته أوثق صلة بعصره وبآفات عصره من جميع معاصريه ، يصف هذه الآفات في صور وأمثال تبن عن مزاج حاد ساخر ، ولكن في غبر استهتار ؛ وتكشف عن فكر نافذ يبلغ ـ في سفطه وضيقه ـ أبعد مدى للإصلاح حتى ليتاخم حد الثورة ؛ على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عصره كله ، وحتى ليَدْهب فى جرأته إلى حدود الحملة التي لا هوادة فها على التقاليد والآفات الطبقية التي كان لها شبه قداسة فيما كانوا يسمونه : العصر الذهبي أو " القرن العظم " ، عصر لويس الرابع عشر ( ١٦٤٣ -- ١٧١٥ ) -- وحقاً كان ذلك العصر عظيماً في مظهره ، ولكنه كان يخفي خلف هذا المظهر الحادع آيات انحلال لازمت الدكتاتورية وعهود السلطان المطلم ، على تحو ما يصف المؤرخ الفرنسي

الرومانتيكي «ميشليه» قائلا: (في مقدمة الجزء الحامس عشر من كتابه: تاريخ فرنسا): « لويس الرابع عشر يئد عالماً . فهو – مثل قصره فرساى – يطل على الغروب . . . الكآبة تسيطر على كل شيء ، على المؤلفات والحواطر الحلقية فيا كان يكتبه كبار الكتاب مثل پاسكال ، وراسين ، وفينلون ، ولابرويير . . . أما ما كان يجهر به خطيب القوم: بوسويه ، من ضمان شامل ، فانه لم يمنع العصر من أن يشعر باستهلاك كل شواه في المسائل العتيقة » .

وقد أخذت نتائج تلك السياسة الاستبدادية تظهر متوالية منذ حوالى عام ١٩٧٨ ، فى صورة أزمه سياسية فى الداخل والخارج ، وأزمات دينية وخلقية وأدبية ، ثم ثورة فكرية فلسفية فى أواخر العصر .

أما الأزمة السياسية فكانت وليدة غرور الملك وأطاعه فى صراعه ضد هولندا وألمانيا ومع إنجلترا ، فى حروب دامت قرابة ثمانى سنوات تخللها انتصارات موقوته ، مع تكاليف وعقبات وهزائم طالما عانى منها الشعب بفطاً ، واشتدت

المصاعب المادية ، فسيطر سلطان المال على المجتمع ، وتدهورت تبعاً لذلك القيم الحلقيةالسليمة ، وازدادت حال الفلاحين سوءاً ، بقدر ما عظمت مكانة نبلاء الثياب ومشرو الألقاب من طبقة الأغنياء . وفي ذلك كتب ، فينلون ، رسالته إلى لويس الرابع عشر في ١٤ مايو عام ١٦٩٣ ، ثم كتب قصته الملحمية ، ومغامرات تلياك، ، وقد ظهر الكتاب الأخير في طبعته الأولى عام ١٦٩٩ ، وبين سطوره آراء الكاتب في الإصلاح الملح للنظم السياسية والتربوية ، كما كتب الباحث الاقتصادي بواجيبير Boisguillebert في أسباب بوئس البلاد والمخرج منها ، عام (١٧٩٧) ،

وأدى الدجل الدينى ، والتعبر الزائف في القصر والحاشية ، إلى صراع طائفي دينى ، ثم إلى وجة إلحاد ، وساعدت على ذلك البلبلة العامة التي تنتشر عادة في سنى الحرب ، وقد قاوم بوسويه بعض الحملات الإلحادية التي شنها من تعرضوا لتأويلات نصوص الإنجيل ، ولبس هذا الإلحاد ثوباً فلسفياً في مؤلفات أمثال وبيسل » Bayle الفرنسي في هولاندا ، فظهر قاموسه النقدى الفلسفي الكبير عام ١٦٩٧ ، كما وجد هسانت إقريمون » — في نادى ، دوقة مازارين » في لندن — موثلا غذى به المتمردين على الدين المسيحي لمن كانوا يغشون ذلك النادي . وانتصرت فلسفة على الرغم من حظر السلطات ، ومن مقاومة أساندة على الرغم من حظر السلطات ، ومن مقاومة أساندة السوربون ، وكانت هذه الحركة الإلحادية عثابة تمهيد المتمرد والرومانتيكي في القرن التالى .

وفى مجال الأدب كانت الكلاسيكية تحتضر . فأخذ سلطان القدماء يتزلزل ، ودعا كثير من الكتاب والنقاد إلى التحرر من سيطرة الإغريق والرومان . وقامت

المعركة الشهيرة بين أنصار القدماء والمحدثين . ومن أكبر المدافعين عن المحدثين « شارل بيرو » في كتابه : « الموازنة بين القدماء والمحدثين » ( ١٩٨٧ ) — وقد انتصر للقدماء صفوة ممن أنجبهم العصر ، مثل لافونتين ، وبوالو ، ولابروبير ؛ ولكن الصراع أسفر — لدى أنصار القدماء أنفسهم — عن اعتدال واضح في الدعوة إلى محاذاة الأقدمين ، كما أدى إلى التبصر والحذر في شرح نظرية المحاكاة ، مما سنتعرض لبعضه فيا محص مؤلفنا وكتابه فيا بعد .

وكتاب (الصور الأخلاقية ) للابرويير يشهد بأن موافه قد تعمق هذه الأحداث ، وعاش فيها بقلب فنان مرهف الحس ، وعقل مفكر لا يكتب إلا ما يومن يه ، وثقافة ناقد لا يعرف هوادة في الحق حين يصور خبايا عصره ونقائصه التي مهدت لما أشرنا إليه من أزمات أو صاحبتها . فلم يغتر لابرويير بمظهر العظمة الحادع لعصره ، بل نفذ إلى ما وراءه في صور تحمل طابع الهجاء الاجتماعي البناء ، وهذا الهجاء ذو دلالة إنسانية مطلقة من ثنايا التصوير الدقيق لدخائل الطبائع البشرية وسوء النظم الاجتماعية .

وقد أودع كتابه هذا خلاصة نفسه، وجعل منه معيناً لا ينضب في تصوير أطواء العصر وأدوائه . وعلى هذا الكتاب بجب أن يعتمد الباحث إذا أراد معرفة مؤلفه وعصره ، إلى ما لهذا الكتاب بعد ذلك من قيمة فنية وإنسانية .

وقد احتفظ التاريخ بقليل من المعارف عن حياة الابرويير الحاصة ونشأته . يقول سانت بوف : ولا نعرف شيئاً ، عن حياة الابرويير . ويضيف هذا الغموض -- كما لحظ الباحثون -- إلى جلال عمله الأدبى ، بل يمكنأن يقال إن هذا

الغموض ليضاعف من أثر ما كان لصاحبه من خلاق ومصير أليم . فاذا لم يبق سطر واحد فى كتابه الفريد منذ اللحظة الأولى من نشره - إلا أضفى على عصره جلاء الوضوح ، فليس لدينا مع ذلك من تفصيل خاص عياة المؤلف نعرفه حتى المعرفة . وتغمر شعاعات العصر كلها جوانب صفحات الكتاب جميعاً ، على حين يبقى خبيئاً وجه الرجل الذي بسطه بيديه » .

ولهذا سنعتمد على استخلاص واقع حياته من كتابه أولا ، إلى جانب المعلومات المتفرقة الضئيلة التي أبقى علمها التاريخ من حياته الخاصة .

ولا شك أن الحادثة الفاصلة الأكيدة في حياته هي اختياره في منزل أسرة (كونديه ) مربياً لدوق بوربون عام ١٦٨٤ ، وقد شطرت هذه الحادثة حياته شطرين : الأولى عتد حتى سن الأربعين ، وهو أطول ، ومعرفتنا به أشد نحوضاً ، والثاني أقصر ، ولكنه أحفل أثراً وأوضح معالم .

وعلى حسب بحوث حديثة طويلة التحقيق ، قام بها المؤرخون بعد عصر سانت بوف ، أصبح محققاً أن مؤلفنا - 8 يوحنا دى لابرويبر ١ - ولد فى باريس عام ١٦٤٥ ، وتاريخ شهادة تعميده يرجع إلى ١٧ من أغسطس ، فى كنيسة سان كريستوف ، وأبوه لويس دى لابرويبر من البرچوازية الصغيرة ، كان يشغل وظيفة كبير مفتشى الفرائب ببلدية باريس ، وأمه إليزابث هامونين ابنة أحد وكلاء الدعاوى القضائية فى شاتليه ، وكان يعيش الوالدان مع أولادهما المانية - ومهم يوحنا دى لابرويبر - عيشة ضنك من ومهم يوحنا دى لابرويبر - عيشة ضنك من استمار رأس مال قيمته اثنا عشر ألف فرنك - أو دينه ٤ . كما كان يسمى الفرنك حينذاك - إلى جانب دخل وظيفة الآب ، ويساعدهم عم لابرويبر الأعزب دخل وظيفة الآب ، ويساعدهم عم لابرويبر الأعزب

الذى يسمى ؛ يوحنا ، وكان يسكن معهم .. وإذن ينتمى لابروبير فى نشأته إلى أسرة برچوازية صغيرة ، وقد نمت هذه النشأة فيه روح الهجاء الناشى، عن الطموح المكبوت وسط مجتمع طبقى .

وأما عن تربيته الأولى فمعرفتنا بها جد ضئيلة . ويؤكد معاصره الأب ﴿ أَدْرَى ﴾ ﴿ فَي مُخْطُوطَةٍ عَنْ كتاب مدارس جمعية الأورتوار فى المكتبة الأهلية فى باريس) أنه تربي في مدارسُ ثلث الجمعية ذات الطابع الديني ، وكانت تعنى مع ذلك بتعليم اللاتينية واليونانية . على أن إتقان لابرويمر لليونانية كان مشكوكاً فيه على حسب البحوث الدقيقة المعاصرة . ومن العجيب أن أعداء لابروبير المعاصرين له لم محملوا عليه من هذه الناحية ، ولم يشككوا في قيمة ترجمته لتيوفراست ، ولكن منذ عام ١٧٤٠ بدأ الشلث محوم حول قيمة هذه الترجمة من حيث دقتها . وفي مقدمة ترجمة تيوفراست الدقيقة ــ طبعة جيوم بوديه ــ قد أكد مترجمها المعاصر الأستاذ ﴿ نَاقَارَ ﴾ أَنْ تَرْجُمَةً لَابْرُوبِيْرَ لِمَا كَانْتُ هَيْنَةً القيمة ، لا دقة فها . وتصدى تلميذ من تلامذة « ناڤار » هو ﴾ كازيل ۽ لحل المسألة ﴿ في مجلة الدر اسات الإغريقية عام ١٩٢٢ ) فبن - بحجج قوية لا تلفع - أن تحمس لابرويىر لتيوفراست كان ادعاء لا دعوة، وأن لابرويىر لم يرجع إلى الأصل اليوناني إلا تبعاً لاعتاده أولا وآخراً على ترجمة تيوفراست اللاتينية التي قام سها « كازويون » دون أن يشير أدنى إشارة إلى مرجعه اللاتبيي الذي اعتمد عليه كل الاعتماد(١).

ومن الغريب أن لابرويير كان يعرف الألمانية ، أمر نادر في ذلك العصر . وهو ينصح – في كتابه الذي

 <sup>(1)</sup> الاجمنا التفصيل هنا في هذه المسألة الأكاذيمية ، ولكنا
 نرى أن الاشارة إليها بإلغة الأهمية .

نعرضه - بتعلم اللغات في عهد الطفولة ، على سواء ، دون تأجيلها إلى عهد الشباب أو ما يعده ، ويسوى لابرويير في ذلك بين جميع اللغات ، لا فرق بين قديمها وحديثها ، ليدرس منها الناشيء أكبر قلر يستطيعه (انظر كتاب الصور الأخلاقية ، الفصل الرابع عشر فقرة رقم ٧١) . ولابرويير في ذلك ذو نظرة في النربية لا زالت حديثة .

وهرس لابرويير الحقوق في باريس ، واضطر إلى مناقشة رسالته في جامعة أورليان عام ١٦٦٥ ، وكان عنوان تلك الرسالة : «الوصايا والهبات » . وإنما اضطر إلى مناقشها في تلك الجامعة لأن القانون المدنى لم يكن ينموس آنذاك إلا في تلك الجامعة وفي جامعة پواتييه . وما لبث لابرويير أن فقد والده عقب عودته من أورليان إلى باريس عام ١٦٢٦ ، فكان عمه الوصى على الأسرة ، على حين صرف هو همه إلى البحث عن وظيفة له . فحصل أولا على لقب محام للمرافعات أمام القضاء العالى في باريس . وليس لدينا من دليل ، ولا شبهة دليل ، على أنه مارس مهنة المحاماة ، على الرغم من أنه نص فى كتابه على إكباره لتلك المهنة قائلاً : « مهنة المحاماة عسيرة مجهدة ، وتفترض فيمن يمارسها خصوبة التكوين وقوة الوسائل ، فليس يكتفي من صاحبها بما يكتفي به من الواعظ الذي ينطق ببعض الخطب يؤلفها في وقت فراغ ، ويسردها من الذاكرة ، فى تسلط المسيطر وفى غيبة المناقض ، ويغيرها تغييراً طفيفاً ليحظى بثمرة إلقائها أكثر من مرة ؛ على حين يفوه المحامى بمرافعات خطيرة ، أمام قضاة بمكنهم أن يفرضوا عليه الصمت ، وضد خصوم يقاطعونه ، فيجب أن يكون على استعداد للإجابة . . . ويظهر من ذلك أن الحطابة أيسر من المرافعة ، ولكن الحطابة

الجيدة أشق من المرافعة الجيدة (١)» (انظر الفصل الحامس عشر ، الفقرة رقم ٢٦) ،

ونستطيع أن نهتدى إلى سر مقته لمارسة هذه المهنة ــ مهنة المحاماة ــ بعد حصوله على وظيفته فها ، ذلك أنه كان يكره إجراءات القضاء لأنها لا تزيده سوى نفور من وحشية طبائع المعتدين والمستغلن الذين أنف أن نختلط بالمحتمع من أجلهم . يقول هو : « لا يسمع في الميادين وشوارع المدن الكبرى ، وعلى ألسنة المارة فها ، سوى كلمات الاستغلال والاستبلاء،والاستجواب والاعتراف ، والمرافعة ضد الاعتراف ، أفلن يكون في العالم أقل قدر من الإنصاف ؟ أو هل يظل على النقيض مليئاً بأناس يتطلبون في جرأة ما ليس لهم فيه حتى أو يرفضون في صراحة ما يدينون به ؟ وثائق تخترع لتذكير الناس أو إقناعهم بما وعدوا به ! ! ! يا لعار الإنسانية ! ! . . . . ( كتاب الصور الأخلاقية الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٢٧ – انظر أيضاً ما يفهم منه نفور لابرويير من المحاماة في الفصل السابع ففرة رقم ۲۱) - ويأسى لابروبير كذلك أن تكون القاعدة فى القضاء محورها الصورة المكتوبة بين المتنازعين : (يقولون : حقاً هذا المبلغ من المال له ، وهذا الحق مكتسب له , ولكنه متعلق صِذًا الإيصال الصغير ذي المظهر الشكلي ، فاذا نسيه صاحبه فلن يستطيع أن يرجع به على خصمه ، ونتيجة لذلك يَفْقد مبلغه من المال ، ويذلك يتجرد قطعاً من حقه ، وإذن سينسى هذا الإجراء الشكلي؛ وهذا ما أسميه ضمعر

<sup>(</sup>١) يقصد لا برويير أن القدرة على اجتذاب الجمهور بكلام مبتذل مكرور في الحطاية أشق كثيراً من مناقشات المرافعة التي تتكرر هون انقطاع، ولكنها غير علة لاوتباطها بواقع الأحداث، متى وقعث موقها من يداهة ألمحاص وقوته .

المترافع ورجال القضاء – القاعدة الجميلة في نظر القضاء ، والنافعة للجمهور ، والحافلة بالعقل والحكمة والإنصاف ، قد تكون مناقضة تماماً للقاعدة التي تقول بأن المظهر بجب أن يتضمن الجوهر ) . ( نفس المرجع ، الفصل الرابع عشر ، فترة رقم ، ٥ ) – ولا شك أن الفكرة الأخيرة للابروبير مزعمية ، ولا يستطاع فهمها للا بالجمع بينها وبين الفكرة السابقة عليها من ضيق لابروبير بنقص الطبائع الإنسانية ، مما يلجىء القضاء لل التمسك بنصوص شكلية في الوثائق ، ولكن الفقرتين الحقوق بالاحتفاظ بتلك الوثائق ، ولكن الفقرتين السابقتين تدلان قطعاً على أن لابروبير لم يخلق لمهنة السابقتين تدلان قطعاً على أن لابروبير لم يخلق لمهنة المتصلة بالقضاء ورجاله .

وقد آلت إليه بعض ثروة عمه حبن مات عام ١٦٧١ ، فاشترى في عام ١٦٧٣ وظيفة وكيل مالى لتقدير الضرائب وجبايتها في مقاطعة ( كان ، Caen على بعد ٢٢٤ كيلو متراً غرب باريس ، ولكنه لم يترك مع ذلك باريس ، على الرغم من أن القوانين كانت . تحتم عليه أن يقيم في محل عمله . واستمر يأخذ مرتبه السُنُويُ وقدره • ٢٣٥ فرنكاً ، دون أن غارس وظيفته تلك الني لم يتمخل عنها إلاعام١٦٨٦. وظل في باريس يحيا حياة المتعطل ، ولكنه تعطل الحكماء . فكان يتردد على حديقة اللكسمبورج وحدائق التويلري ، يتأمل ويدون ملحوظاته ، كما يصفه أحد معاصريه وزميله في المحاملة : 1 ثنيول مارڤيل ؛ وكما يتحدث هو عن نفسه في كتابه قائلا : ﴿ محتاجِ المرء في فرنسا إلى كثبر من الصلابة ، وإلى سعة في الفكو ، حتى يدع جانباً الوظائف والتقيد بالأعمال الموقوتة ، ليطيب نفساً بالبقاء في منزله ، لا يشغل بشيء . ولا يكاد يتوافر لامرئ من الكفاية ما يلغب به هذا الدور عن جدارة ، ولا من

نقاء الطوية ما عملاً به فراغ الوقت بدون ما يسميه الدهماء : أعمالا ؛ على أنه لا يعوز تعطل العاقل إلا تسمية هذا التعطل باسم أفضل ، ذلك بأن يسمى التأمل والكلام والقراءة والهلموء أعمالا » (نفس المرجع ـــ الفصل الثانى ، فقرة رقم ١٧ ﴾ ــ ويقول كذلك في موضع آخر ـــ ويقصد نفسه بما يقول ـــ : (يسألك الحمقي ورجال الفكر على سواء : بم تتلهى ؟ وفع تمضى وقتك ؟ فاذا أجبت قائلا ﴿ إِنَّى أَفْتَحَ عَنِي لأرى ، وأعمر أذنى لأسمع ، وأحتفظ بصحتى وراحتي وحريثي ، كان جواني لديهم لا معني له . فالحير الأكيد ، والحير العظيم ، والحير الوحيد لا حساب له ولا شعور به : ﴿ أَوْ تَقَامَرُ ؟ أَوْ تَشْهَدْ حَفَلَاتَ الرقص المقنعة ؟ ٣ هذا ما يقولون . وعليك أن تستجيب ) : ( نفس المرجع الفصل الثاني عشر ، فقرة رقم ١٠٤ ) ويرجح أنه بدأ في تدوين ملحوظاته التي كانت ثواة كتابه فى تلك الفترة من حياته . وبحملنا منطق الأحداث على الاعتقاد بأن هذه التأملات كانت مقصورة أولا على من يشهدهم من الناس وعلى الطبقة البرچوازية على الأخص . وربما توقع في هذه الفترة أن تتاح له فرصة أرحب لتأملاته العميقة باتصاله بالعظاء .

وقد أتاح له هذه الفرصة صديقه : « بوسويه » ع فأدخله مربياً في منزل من أسر النبلاء هو منزل « كونديه » ، عام ١٦٨٤ نظير دخل سنوى قدره : او نكاً . ومنذ ذلك الوقت كان يقسم إقامته بين باريس في منزل كونديه ، قريباً من حديقة الكسمبورج وبين « شانتي » غير بعيد من باريس . وكان تلميذ لابرويير ، دوق بوربون ، في سن السادسة عشرة ، عصياً ، مهملا ، ذا مزاج استبدادي ، وأخلاق فاسدة يصفه «سان سيمون » بأنه : « حيوان من الحيوانات

المربعة . يبدو أنه لم يخلق إلا ليفترس ، أو يغتال الجنس الإنسانى . . . و فى الشتائم وصنوف الفسق ينفق وقته ويصادف مسلاته . . . ، وكان كونديه الكبير ذا مزاج حاد ، ضعيف الفكر ، فريسة المرض ، ولكنه كان لطيف المحضر مع لابرويير . وقد كلف لابرويير بتعليم الدوق فلسفة ديكارت ، ثم الجغرافيا والتاريخ ، والنظم السياسية والميتولوجيا . ويبدو أن لابرويير كان لوظيفته هذه مخلصاً غيوراً ، كما تدلنا على ذلك رسائله السبع عشرة التى كتبها إلى كونديه الكبير فى تلك الفترة . وعلى صدق نظراته التربوية التى اهتدى إليها وحده وعلى صدق نظراته التربوية التى اهتدى إليها وحده بعمق فكره . فها هو ذا يدرك تعليم التاريخ إدراكاً حديثاً فى رسائته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام حديثاً فى رسائته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام حديثاً فى رسائته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام حديثاً فى رسائته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام

اوقن أن عظمة رفعتكم تريد أن أحيطه علماً يدواعى الحرب ، وبأخطاء الأمراء وصوابهم . .
 وبدون هذا لن يكون التاريخ سوى مذكرات لأحداث يومية » .

وفى عام ١٩٨٥ تزوج دوق دى بوربون – تلميذ لابروبير – من مدموازيل دى نانت ابنة لويس الرابع عشر التى أنجها من مدام دى مونتسپان . وقى عام ١٦٨٩ مات كونديه الكبير ، وأصبح دوق دى بوربون يلقب، بالأمير ، وانتهت فترة تربية لابروبير له بعد أن دامت ثمانية عشر شهراً . ولكن لابروبير استمر في بيت الأمير ، مشرفاً على مكتبته .

ولم تكن إقامة لابرويىر ... على ما له من مزاج حاد واعتداد بنفسه ... ميسورة في مثل ذلك المنزل ، ويخاصة بعد موت كونديه . وربما كان السبب في استدامة

إقامته أن الأسرة كانت ترعى لابروبير وتحميه من أعداته ، وأنه كان براها بمثابة شرفة يطل منها على عالم الكبراء ليكمل حبرته بمجتمعه . والأدب الفرنسي – بل العالمي – مدين لهذه الإقامة بكتابه الحالد . وهذا ما يلحظه ويقرره سانت بوث .

ولكن النصوص التي تركها لابرويىر تضيف سبيأ آخر (كَمَا لَحْظَ ذَلِكَ مِحْقَ الْأَسْتَاذَ جَيْ مَيْشُو الْأُسْتَاذَ بالسوربون ، في كتابه عن لابروبىر ) ــ ذلك أن الفيلسوف كان محاجة إلى المال ليعول أسرته . وقد حمله ذلك إلى تغير نظرته إلى فلسفة العزلة التي كان ولوعاً ما قبلأن يتصل عن الأسرة . فقد عدل عن نظرته إلى العزلة التي سبق أن ذكرنا على الرغم مما يدل على حرصه عليها في نص يرجع تاريخ تلوينه إلى عام١٦٨٩ ، إذ نراه فى قص آخر كتبه فى عام ١٦٩١ يفضل عليها مسلكاً آخر : اثمَمَّ فلسفة تسمو بنا عن الطمع والثروة ، وتجعلنا نساوى ـــ ماذا أقول ؟ ــ بل نفضل الأغنياء ونبلاء المولد وأصحاب المناصب الكبرة ، وتحملنا على الاستهانة بالوظائف وبمن يبحثون عنها ، وتخلصنا من الرغبة والسوال والرجاء والإلحاف وثقل الكلفة ، وتنجينا من الانفعال نفسه ، ومن السرور المفرط يأننا قد علونا . وثم ّ فلسفة أخرى تسخرنا وتخضعنا لكل.هذه الأمور، في سبيل مصلحة ذوى قرابتنا وأصدقائنا: وهي الفلسفة المثلي ٥. ( الفصل الثاني عشر، فقرة رقم ٢٩ ) . وفى عام ١٦٨٨ ظهر كتابه : ١ الصور الأخلاقية ،

وفى عام ١٩٨٨ ظهر كتابه : الصور الأخلاقية ا فى طبعته الأولى ، بعد أن أمضى قرابة عشر سنين فى تأليفه ، وقرابة عشر سنين أخرى متوجساً من نشره على الناس . وسنخص هذا الكتاب بالحديث بعد قليل . وقد أدى نجاح الكتاب نجاحاً نادراً لدى الجمهور إلى أن يطمح لابرويير فى ترشيح نفسه للأكادعية الفرنسية . وكان له فيها أصدقاء خلص ، مثل بوسويه ، وبوالو الذي تحمس له بسبب اشتراكه معه في الانتصار للأقدمين ، في الملعركة بين المحدثين والقدماء التي أشرنا إليها من قبل، ثم راسن الذي فضله لابرويبر على كورنى في كتابه ، وأطال في هذا التفضيل في خطاب استقباله بالأكاديمية الفرنسية ، وقد تقدم بطلبه للأكاديمية ثلاث مرات منذ عام ١٦٩١ حتى عام ١٦٩٣ ، وهو العام الذي اختير فيه عضواً بها ، واستقبل بها في الحامس عشر من يونيه . وكان استقبال الأعضاء لحطابه فاتراً ، بل هوجم من خصومه هجوماً شديداً لا بهمنا هنا تفصيل بل هوجم من خصومه هجوماً شديداً لا بهمنا هنا تفصيل القول فيه ، وبسببه ألف لابروبير مقدمة لحطابه الذي القرا في الأكاديمية .

وقلها كان يشهد جلسات الأكاديمية عقب انتخابه با ، بل أمضى أكثر وقته فى تلك الفترة فى شانئى ، ومن آن لآخر كان محضر إلى باريس ويزور أصدقاءه من رجال الحاشية . وفي ثلك الفترة قامت معركة حول النُزعة الصوفية المسهاة Quietisme وكان من كبار دعائها ﴿ فيتلون ﴾ عدو لابروبير اللدود ، وقد انضم لابرويبر فيها إلى بوسويه الذى قاوم هذه النزعة أشد مقاومة . وهي تقوم على دعوة صوفية سلبية ، تنحصر فيها العبادة في التأمل الباطني ، والقضاء على الإرادة الفردية ، والاستسلام التام للألوهية الماثلة أمام المتأمل . وقد ألف لابروبير فيها كتابه : محاورات فى نزعة الهدوء والاستسلام الباطني : Dialogue sur le Quietisme ، وقد ظهر الكتاب بعد موته ، ويشك كثير من المؤرخين في نسبته إليه ، وقطعاً فيه كثير من اللخيل على لابرويير ، وفيه كذلك ما يمثل روح لابرويير وتزعته ، وما يتفق وآراءه في كتاب الصور الأخلاقية . وتوف لابرويير فجأة بالسكتة

القلبية فى العاشر من مايو عام ١٦٩٦ عن إحدى وخسىن سنة .

ويتضح عما سبق أن كتاب والصور الأخلاقية ويكاد يكون موافعه الوحيد ، إلى جانب الرسائل التي كتبها في فترة ثربية دوق بوربون ــ وقد ذكرنا نموذجا من تلك الرسائل وتحدثنا عن غايته منها ــ ثم كتاب عاورات في نزعة الهدوء الصوفي الباطني (Quietisme) ــ وقد أشرنا آنفا إليه ــ وقد اعتمدنا ما أمكننا على نصوص كتابه الأول فيا سبق أن ذكرنا من معالم حياته العامة للكشف عن شخصيته ، وحتى لا ندع فرصة ننتفع بها من الكتاب الذي كلفنا يتقديمه . وعلينا الآن أن نخص هذا الكتاب عزيد من التحليل والإبانة ، لنتعرف قيمته في شتى نواحيه الفكرية والفنية .

#### كتاب الصور الاخلاقية

كان لايرويير في سن الثالثة والأربعين من عمره حين نشر كتابه لأول مرة عام ١٩٨٨ . وكثيراً ما راوده الشك في قيمة كبابه لدى الجمهور ، فاستشار كبار أصدقائه من كتاب العصر ، ويحكى المؤرخون له قصة طريفة في ذلك : أنه كان يتردد على صاحب مكتبة في شارع وسان چاك ويسمى : ميشاليه ، ليقتنى منه ما جد نشره من كتب ، وكان لصاحب المكتبة طفلة وشيقة بحادثها لابرويير ويلاطفها . وذات يوم قال له لابرويير بعد أن أخرج من جيبه مخطوطاً : و هل لك في أن تطبع هذا ؟ لا أدرى ما إذا كان سيسد نفقات طبعه ، ولكنه إذا أدر رمحاً فسيكون من نصيب صديقي طبعه ، ولكنه إذا أدر رمحاً فسيكون من نصيب صديقي الكتاب في طبعته الأولى مجهول المؤلف بعنوان : والصور الأخلاقية لتيوفراست ، مترجمة عن اليونانية ،

مع الصور الأخلاقية لهذا العصر وتقاليده ، وظفر الكتاب بنجاح عجيب ، فنفدت منه ثلاث طبعات في الكتاب بنجاح عجيب ، فنفدت منه ثلاث طبعات في أقل من عام . وحصلت ابنة ميشاليه منه على مبلغ طيب من الربح حظيت من ورائه بزيجة طيبة . وظل الكتاب ينشر في طبعاته المتوالية مجهول المؤلف حتى الطبعة التاسعة التي ظهرت عقب موته ، ولكنه في الطبعة السادسة قد وضع عليه اسم مؤلف هو : « چوفروا دى لابرويبر » قد وضع عليه اسم مؤلف هو : « چوفروا دى لابرويبر » أحاد أجداد لابرويبر » واستمر كذلك حتى في الطبعة الثامنة التي كانت تحتوى على خطابه في الأكاديمية وعلى الثامنة التي كانت تحتوى على خطابه في الأكاديمية وعلى مقدمة ذلك الحطاب ، ولم يكن هذا التواضع باخفاء الاسم إلا ظاهراً ، فقد كان جل الناس يعرفون المؤلف وير ددون اسمه .

أما إظهاره الكتاب باسم ثيوفراست ، وإضافة جهده له ، فقد كان واضحاً أنه يتقى بذلك سخط الكبراء ومكائد أعدائه في وقت معًا ، فاحتمى وراء مؤلف إغريقي ، لأنه كان مهجو آفات العصر ممثلة فى أولئك العظاء . وكما يعمر عن ذلك « ماريو » في محثه الذي عنوانه: ﴿ لابرويبر ﴾ ، قائلا إن لابرويبر في كتابه: وقد أخذ يغامر بالزج بنفسه في محر المحاطر ، على أمواج تهدده بالعواصف ، فكان من اليسار لديه أن يرفع فوق قلع سفينته العلم الإغريقي تَـقَبِيَّـة " ﴿ . وَقُد شجعه حسن استقبال الجمهور لكتابه على أن يزيد في ظبعاته المتوالية . ومنذ الطبعة الحامسة أخذ محدد ما يضيفه ولم تحتو الطبعة التاسعة على زيادة سوى تنقيحات لبعض العبارات . ويكفى أن نذكر أنه فى ثنايا هذه الطبعات زاد عدد الصور الأخلاقية من ٤١٨ إلى ١١٢٠ ، على أن خساً وأربعين منها زيد فيها فقرة أو فقرات كشرة . ويعترف لابرويير فى خطاب استقاله فى الأكادعية أنه كان حذراً في هذه الإضافات ، يتقدم فيها عن

مشورة المخلصين ، خوفاً من سخط الجمهور إذا أوغل في هذا الطريق ، طريق الهجاء الاجتماعي المحفوف بالأخطار .

وعدد فصول الكتاب - كما وصل إلينا - سنة عشر فصلا ، هي : النتاج الفكرى ، الجدارة الشخصية ، النساء ، من القلب ، في المجتمع وصلاته ، الثراء والحظوظ ، المدينة ، رجال الحاشية ، العظاء ، رئيس الدولة والدولة ، الإنسان ، أحكام الناس ، في التقاليد السائدة ، بعض عادات الوعظ الديني ، ذوو الحواطر القوية ( تسمية ساخرة يقصد بها الملحدين أو من يسمون بأحرار الفكر ) .

ومنهج لابرويير أنه يصوغ خواطره متتابعة في كل فصل من الفصول السابقة ، تحمل أرقاماً متوالية ، وغالباً ما يكون الحيط الذي بجمع هذه الحواطر دقيقاً ، حتى لينقطع أحياناً بالقارئ ، فتبدو الأفكار شتيتة لا نظام لها . وقد حمل أعداء لابرويير عليه بأن الكتاب لا نظام لها . وقد حمل أعداء لابرويير عليه بأن الكتاب لا وحدة له ولا منهج . فدافع عن نفسه في خطابه في الأكاديمة ، فرماهم بأنهم لم يلحظوا أن المخسة عشر فصلاً من الستة عشر التي يحتويها الكتاب موضوعها الكشف عن الزيف والمساخر التي يصادفها المرء في مشاغل الأهواء والميول الإنسانية ، وليست الغاية من الضعف أولا ، وتطمس بعد ذلك لدى كل الناس الضعف أولا ، وتطمس بعد ذلك لدى كل الناس عشرة سوى تمهيد للفصل السادس عشر والأخير . . الاسادس عشر والأخير . . الاسادس عشر والأخير . . الاساد وفي خطاب لابرويير عن تيوفر است يذكر أنه عدر والكشف عن شده ، الانسان وأهوائه ومواطن

وفى خطاب لابرويبر عن تيوفراست يذكر أنه عنى بالكشف عن شرور الإنسان وأهوائه ومواطن السخرية فى سلوكه ، وغايته من ذلك خلقية ؛ هى د أن يضر الإنسان عاقلا ، ولكن بطرق بسيطة مألوفة ، وبوسائل التفكير في أعماله في حيدة ، دون عناية بالمنهج ، وعلى حسب ما تقود إليه الفصول المختلفة ، . وفي مقدمة الطبعة السادسة من كتابه يذهب مذهب الكلاسيكين في الغاية الحلقية مما يكتب : اعلى المرء ألا يتكلم أو يكتب إلا من أجل تعليم سواه ، فاذا حدث أنه أعجب الناس فلا ينبغي مع ذلك أن يندم ، إذ أن هذا يساعد على الإيعاز بتقبل الحقائق التي يجب أن يعلمها الناس ، .

ولعل خير من كشف عن منهج لابروبير في ترتيبه لفصول كتابه هو سانت بوڤ ، إذ يرى أن لابرويىر بدأ كتابه بما مخص الفرد أولا في نتاجه الفكرى ، وجدارته ، والمرأة كذلك، والحياة الخاصة أو العواطف حتى الفصل الرابع ، يلي هذه الفصول الأربع ما يخص المحتمع وصلاته ، ورجال المال حين يتحدث عن الثراء والحظوظ ، ثم أهل المدينة ، ورجال الحاشية ، والعظاء أو النبلاء والأمراء ، ويتبع هذه الفصول بحديثه عن سيد الدولة ، لويس الرابع عشر ، ولم يكن لكتابه أن نخلو من هذا الفصل اتقاء ، وكأنه مانعة الصواعق التي يمكن أن تحيط به لو أهمل الكتابة عنه . ويليه فصل عنوانه : ﴿ الْإِنْسَانَ ۗ ، فَيه يَصِفَ لَابْرُوبِهُ الْإِنْسَانَ عَلَى حسب طبيعته الخلقية،وما تحفل به من خبث ودهاء . ويؤكد ( سانت بوڤ ) أن انقطاع الصلة بين هذا الفصل الذي عنوانه: ﴿ الْإِنْسَانَ ﴾ والذي قبله، مقصود للابرويىر ، وله دلالة اجتماعية هجائية . ذلك أنه بعد أن أطرى الملك تقية ومداراة ، أخذ يصف الإنسان على الطبيعة لبرى الملك نفسه كما يرى سواه . وتبدو الفصول الثلاثة التالية في أحكام الناس وعاداتهم ومناهج سلوكهم قلقة بعض القلق في موضعها ، يلمها الحديث في آفات رجال الدين في فصل الوعظ ، ثم الفصل

الأخير في البرهنة على ضرورة العقيدة وسلامها ضد جحود المنكرين ، وكأن هذا الفصل الأخير أيضاً مانعة صواعق أخرى من المؤلف يحتمى بها من أعدائه وخصومه ، وإذن فالحيط الذي يربط هذه الفصول دقيق ، ويريده لابرويبر كذلك ، لأنه خيط يسير به في متاهات الهجاء الاجتماعي الجرىء لآفات العصر ، وللآثمين بها في حق المجتمع والإنسانية .

ونرى أن الادعاء بالنزام لابرويىر بمنهج منطقي بجعل لكتابه وحدة ، فيه تكلف لا يعرره النص . ويكفى ــ تفادياً للإطالة ــ أن نذكر أن لابروبير كثيراً ما يكرر أفكاره في أساليب مختلفة ، في فصول متباعدة في موضوعها . ولتأخذ مثلا لذلك الفصل الأول من كتابه ، وموضوعه نظرات لابرويىر في النقد الأدبي وفى قيمة بعض الشعراء والكتاب المعاصرين له . ويصف سانت بوف هذا الفصل قائلا : ﴿ إِنَّهُ فَنَ الشَّعْرُ الذِّي أنتجه لابروبير ۽ وهو فن بلاغته الحاصة به كذلك » . ويتحدث سانت بوڤ عنه كذلك فى موضع آلنور أن هذا الفصل فيما محتوى من آراء نقدية ، وفي طريقة عرضها ، ما زالت قيمته حاضرة ، على حن لم تعد قيمة تذكر لفن الشعر الذي ألفه بوالو . وعلى الرغم من ذلك لا يتبغي محال أن نقتصر على هذا الفصل في التعرف على آراء لابرويبر النقدية وعلى طريقة تقويمه للأدب ، إذ أنه يكمل هذه الآراء في فصول كثيرة أخرى من نفس الكتاب ، مثلا في قصله في الوعظ الديني ، والعادات ، والمحتمع،وأحكام الناس . . . . على أن هذا الفصل بمثابة مقدمة فى فن لابرويير وطريقة كتابته التي النزم مها فى الفصول التالية . ولهذا تخصه هنا بمزيد من العناية لأهمية دلالته الفنية والإنسانية .

ولابرويير - في هذا الفصلالأول،من كتابه - يدعو

\_ شأنه شأن معاصريه \_ إلى محاكاة الأقدمين عن هضم وتمثل وأصالة ، مؤمناً بأن هوالاء الأقدمين من اليونانيين والرومانيين قد وصلوا في أدسم وعلمهم إلى درجة لا عكن معها أن ينبغ كاتب دون أن يرد منابعها الحصبة . فهو يقول : ﴿ كُلُّ شَيْءَ قَدْ قَيْلُ ، وقَدْ أُتَيْنَا بعد فوات الأوان ، منذ ما يزيد على سبعة آلاف سنة ، حين وُجد أناس ومفكرون،ولم يبق لنا إلا أن نلتقط سقط الحصاد على أثر ما جمعه الأقدمون والنابغون من المحدثين (يقصد نابغي عصر البهضة من الإيطاليين) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١) ــ ولكنه يعود ــ في سعة أفق ومرونة فكر ــ إلى تقرير إمكان التفوق على الأقدمين بعد ورود مناهلهم : 4 لن يستطاع بلوغ حد الكمال في الكتابة ، ولن يستطاع - مع توافر القدرة ـــ التفوق على الأقدمين إلا بمحاكاتهم، ( نفس الفصل ، فقرة ١٥ ) ــ وكأنه يرد على غلاة المحدثين الذين ينكرون فضل القدماء في معركة القدماء والمحدثين لعصره ، حين يقول من نفس الفصل : ﴿ يَتَعَلَّى المُّرَّا بمبراث الأقدمان وبارعي المحدثين ، وينسخ كتبهم ، ويستخلص منها ما استطاع ، وبحشر منها في أعماله الأدبية . وحييًا يصبر أخبرًا مؤلفًا ، وحيبًا يعتقد الناس أنه يسير برحده على قدميه ، يتمرد صد الأقدمين ، ويسيء إليهم ، شأنه شأن هؤلاء الأطفال الذين سلمت بنيتهم وقويت عا تغذوا به من لنن طيب ، يضربون مربيتهم عقب فطامهم». ( نفس الفصل ، الفقرة الحامسة

على أن لابرويار واسع الأفق فى نظرته إلى هؤلاء الأقدمان ، ينعى على المتشدقان باسمهم ، ممن يتخذون الانباء إلى الأقدمان حظوة فى ذائها ، مستقلة عن غايتها . وهو فى نظرته هذه يعبر عن وجهة النظر الحديثة

السليمة . وقد سبق أن لحظنا أنه يوصى بتعليم الطفل ما يستطيع من لغات على سواء ، سواء منها المحدث والقديم ( الفصل الثاني عشر ، فقرة ٤٧ ) ـــ وها هو ذا بحمل في سفرية على المتنطعين بتمسكهم باليونانية لذائها قائلاً : ( . . . ويستمر في حديثه أحد كبار الدولة قائلاً : ﴿ فَلَانَ يَعْرُفُ الْيُونَانِيَةُ فَهُو إِذْنَ مُغْمُورٌ ﴾ فَهُو إذن فيلسوف ! ! ﴿ وحقاً ، فيها يظهر ، كانت بائعة الخضر فى أثينا تتكلم اليونانية ، فهي من أجل ذلك فيلسوفة . وچیروم بینیون وجیوم دی لا موانیون کانا مجرد نكرات ، ومن ذا يشك في ذلك ؟ وكانا يعرفان اليونانية . . . إنما اللغات مفتاح العلوم ومدخل إلها ، لا تتجاوز هذا الحد . فاحتقار الأولى بوَّدى إلى احتقار الأخرى . ولا تفتَّر ق اللغات بكونها قديمة أو حديثة ، ميتة أو حية ولكن يكونها خشنة أو مهذبة ، ويما إذا كانت الكتب التي صيغت فيها ذات ذوق طيب أو سبيء . . . . (الفصل الثاني عشر ، فقرة رقم ١٩ ، قاربُها كذلك بالفصل الرابع عشر ، فقرة ٢٣ ) .

وواضح من دعوة لأبرويير إلى الغابة الخلقية التعليمية للأدب — فيا سبق أن ذكرنا — أنه كان ينزع فيا منزع الكلاسيكين ، ولكنه يعنى عناية خاصة بالأسلوب الواضح الدقيق الأصيل : « في الفن نقطة كال ، شأنه شأن الطيبة والنضج في الطبيعة . والذي يشعر بهذه النقطة ويولع بها هو ذو الذوق الكامل ، ومن لا يشعر بها ، أو يولع بها هو ذو الذوق الكامل ، ومن ذوق تالف . فضم اذ يولع بما دونها أو ما وراءها، فهو ذو ذوق سبيء، ويمكن ذوق تالف . فضم إذن ذوق طيب وذوق سبيء، ويمكن أن يناقش الذوق مناقشة يدعمها أساس » (مناقشة موضوعية) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١٠) .

والذوق نوع من الغريزة يكتسب بالتربية ، وهو مقدم فى النقد على مجرد مراعاة القواعد الجافة التى قد تنال من روح العمل الأدني . وهنا أيضاً يتجاوز لابرويير منطقة الكلاسيكية العقيدية : احيها تسمو القراءة بفكرك ، وتلهمك مشاعر النبل وعلو الهمة ، فلا تبحث عن قاعدة أخرى للحكم على الكتاب ، فهو حينئذ طيب ، خرج من يد صناع » ( نفس الفصل ، رقم ٣١) — وغاية الكاتب الحقيقية هي الكشف عن الحقيقة الموضوعية ، دون التطلع إلى التأثير المباشر : وعلينا أن نبحث عن صواب التفكير وصواب القول فحسب ، دون إرادة قيادة الآخرين إلى اتباع نفس فحسب ، دون إرادة قيادة الآخرين إلى اتباع نفس فوقنا ومشاعرنا ، فهذا مطمح يتجاوز الطاقة » ( نفس الفصل ، فقرة ٢ ) .

وعلى الرغم من أنه لا ينبغى أن يدور فى خلدنا أن لابرويىر من دعاة الفن للفن ، لما سبق أن ذكرنا من نصوص ، فانه يعني مع ذلك بالصياغة عناية جعلت بعض المتسرعين يعزون إليه أنه من دعاة الفن الحلص ، ولكنه في الحقيقة يقصد إلى الموازنة بين التعبير والفكرة ، دون أن بجعل العيارة غاية في ذاتها . وهذا ما جعل سانت بوڤ يجعل خاصة كتابه الأولى أنه يتساوى فيه الشكل والمضمون مساواة تامة فريدة عجيبة . وها هو ذا لابرويير يؤكد عنايته البالغة المدى بالتعبير : • بين جميع التعبيرات المختلفة ــ التي يمكن أن تدل على فكرة من أفكارنا ــ ليس سوى تعبير واحد منها هو الصالح. ولا يصادفه المرء دائماً حين يتكلم أو يكتب ، على أنه مع ذلك موجود ، وكل ما سواه ضعيف لا يرتضي به رجل الفكر الذي يريد أن يفهمه الناس . . . . ( نفس الفصل ، فقرة ١٧ ) - ولا يقع المرء على هذا التعبر إلا بالموازنة الدقيقة بن المضمون والشكل ، وبمراعاة الحقيقة، وجهد العناية باختيار الألفاظ وصياغة التركيب ووضوحه : 3 كل فكر المؤلف ينحصر في دقة التحديد

ودقة التصوير". فلم يتفوق موسى وهومبر وأفلاطون وڤرجيل وهوارس على من سواهم من الكتاب إلا بتعبيراتهم وصورهم ، وعلينا أن نعو عن الحقيقة ، ليكون ما نكتبه طبيعياً قوياً دقيقاً » ( نفس الفصل ، فقرة رقم ١٤ ﴾ وننبه هنا إلى أن ورود كلمة 🛚 الصور ۽ في عبارات لابرويىر ــ كالعبارة السابقة مثلا ــ لا يقصد مها سوى الوجوه البلاغية الكثيرة المختلفة ، ولا تمت بصلة إلى الحيال في مفهومه الحديث ، إذ أن لابرويير ظل في هذا كلاسيكياً ، لا يؤمن بالخيال ، والخيال عنده مرادف للوهم ، محذر منه كما حذر منه من قبل أرسطو ، معبود الكلاسيكيين ، ويعده آفة الكاتب، لأنه ؛ لا ينتج غالباً سوى أَفْكَار زَاتْفَة مجدبة ؛ (الفصل الخامس ، فقرة رقم ١٧ ) ويسير لابرويير فی هذا علی درب کلاسیکی مطروق ، کما هی حال ياسكال وبوالو . ونحن هنا أبعد ما نكون من القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوربي ، ومخاصة منذ « كانت » ، حن أصبح الخيال \_ في معناه الحديث ... هو مصدر الصورة ، وأكبر دعامة للكاتب والشاعر . ويعتد لابروبير في قواعده الجالية بسلامة الذوق ، وطول ممارسة الأعمال الأدبية ، وقوة التمييز بين الأساليب على أساس من الدربة ورهف الحس الفني ، أكثر ثما يعتد بالقواعد في حرفيتها . ويتمنز في هذه الناحية عن أقرانه من الكلاسيكين ، ومخاصة بوالو . يقول لابرويبر : (ما أوسع الفرق بين كتاب جميل وكتاب كامل ، أى مطابق للقواعد ، ولا أعرف ما إذا كان قد وُجد بعد كتاب من هذا النوع الأخير ، وربما كان الوقوع على ما هو عظيم جليل أيسر لدى العبقريات النادرة من تجنب كل صنوف الحطأ في

القواعد . . . فالشعر في مسرحية ﴿ السيد ﴾ من أجمل

الأشعار التي يُمكن صدورها ، على حين أن خير نقد ألف في موضوع من الموضوعات كان نقد مسرحية ة السيد ؛ ) ( نفس الفصل ؛ فقرة ٣٠ ) . وفي الفكرة الأخيرة يشير لابروبير إلى المعركة الشهيرة في النقد الفرنسي حول مسرحية السيد لكورنى ، ويطرمي المسرحية، كما يطرى النقد الذي صيغ فيها في لهجة مهذبة، برغم قسوته وسّهافته أحياناً . وفى هذه الفكرة يقر لابرويير الصراع الدائم بين النقد والأدب ، ولكنه يقر في الوقت نفسه حتى الكاتب في عصيان القواعد مني أخرج عملا جليلا جميلا معاً . وقد انتصف لابرويىر لكورتى في مسرحيته هذه التي خرج فيها على قواعد عصره ، على الرغم من أن لابرويير كان يفضل عليه راسنن الشاعر الفرنسي الذي راعي القواعد الكلاسيكية تى دقة . وهذا انتصاف للخصم علىحسب المبدّا، لا سيراً مع الهوى . وتحس في وجهة نظره هذه نوعاً من المرارة والنقمة ، ضيقاً بنقد معاصريه . فهو محذر من منحهم ثقته ، ويبحث عن معيار آخر أوثق صلة بروح العمل الأدنى من المعايير الحرفية السائدة ، ولكنه معيار يتطلب جهداً وأناة واستيعاباً لا يلقى فيه القول على عواهنه : « ليس النقد في الغالب علماً ، ولكنه مهنة ، يتطلب من قوة المثابرة أكثر ثما يتطلب من العقل (التقريري) ، ومن العمل أكثر تما يتطلب من التأهيل، ومن المران أكثر مما يتطلب من العبقرية ، فاذا صدر عمن تطغى قراءاته على قوة تمييزه ۽ وعمن بمارسه في نطاق جزئي على بعض الفصول ، كان مدعاة فساد القراء والكاتب، ( نفس الفصل فقرة رقم ٦٣ ) ــ ويعود في فصل آخر فيؤكد ضرورة العمل والجهد ، ناعياً على الطفيلين الذين يستمرئون الجهل تقاعداً وتوانياً ، فيتعلقون بالكبراء والنبلاء لحايتهم ، كما يتشدقون بأسهاء كبار

الكتاب من قلماء ومحدثين ، يدعون شرف الانهاء إليهم دون دراية بهم ، وزهداً في البحث ، ثم يعقب: «يلزم المرء قليل من المعارف كي يساير فروض التهذيب في أدب المحتمع ، ولكن كم يلزم منها الأدب الفكر الله الم

فكيت يوفر الكاتب والناقد لنفسه المقدرة الأدبية ؟ هنا أيضاً يلجأ لابروينر إلى منهج يغاير منهج معاصريه ، وفيه تظهر أصالته ، حين يتعرض لكيفية تذوق النصوص الأدبية وشرحها ، وكأنه يلوح للذلك إلى طريقته في تكوين نفسه بتمثُّل آداب الأقلمين ، كما يفهم من مقدمته لترجمته كتاب تيوفراست . ويشرح ذلك لايرويم - في الفصل الرابع عشر من كتابه - حيث يتمول : \$ لا يفي امرؤ بحق التوصية بدراسة النصوص مهما أطنب . فهي السبيل الأقصر والآكد والأمتع لكل صنوف المعرفة . فاحصل على الأشياء من أربابها ، لتمتاح من المصدر . تحسس النص وأعد تحسسك له ، واحفظه ، واستشهد به من الذاكرة في المناسبات ، وفكر على الأخص أن تنفذ إلى معناه في امتداده وتفاصيله ، ووفق بين أفكار المؤلف الأصيل ، واضبط مبادئه ، لتستخلص أنت بنفسك النتائج ، وقمد وجد الشراح الأولون أنفسهم في نفس الحال التي أريدك أن تكون فيها . فلا تستر بشروحهم ، ولا تسر وراء نظراتهم إلا حين تقصر يك نظرتك . فشروحهم ليست لك ، ومن اليسبر كل اليسر أن تستعصي عليك؛ على حين تتولد ملحوظاتك من فكرك وتظل فيه ، وستجدها مألوفة عادة في صلاتك بالناس ومشاوراتك وجدالك ... واخلص هكذا ــ يفضل هذه الطريقة في الدراسة \_ إلى الإقناع بأن كسل الناس هو الذى شجع على الفيقة بتضخيم المكتبات لا باغنائها. ،

وبالمساعدة على تدمير النص تحت أعباء الشروح ، . ( الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٧٧ ) .

ونفهم أن لابرويير يرشد هنا إلى طريقة ، ولا يقصد إلى امتهان النقد ، لأن هذه الطريقة السليمة نفسها لا يد أن تتم باشراف ذوى اللمرية منذ البداية . وشائدنا على ذلك أنه كان يتبعها في تربيته لمبوق بوربون في دراسة التاريخ والنصوص الأدبية .

ومن ثنايا هذه النظرات النقدية الموضوعية العميقة الني تجلت فيها أصالة لابرويير ، نلمح جانباً ذاتياً ، ذلك أنها أولا وآخراً ثمرة تجربته الحيوية التي عاشها . وتشعر أنها بمثابة رد فعل لما تعرض له من حيف للدى معاصريه من النقاد فلم يعباً به ، وانصرف إلى الإخلاص لفنه . وقد أوحى له ذلك بإدراك عميق آخر ، هو الاحساس بتطور الأدب وحيويته ، وتغير الأذواق بتغير العصور . وهذه أيضاً نظرة تجاوزهو بها الكلاسيكين . بغير العصور . وهذه أيضاً نظرة تجاوزهو بها الكلاسيكين . فعلى الكاتب أن مخلص لرسالته ، ويصدق في فته ، وسيجد الجزاء على تطاول الأجيال إذا جحده له معاصروه : \* من لا يعتد في كتابته إلا بذوق عصره يفكر في نفسه أكثر عما يفكر فيما يكتب : فعلية أن مناطع دائماً إلى الكمال ، فتسترد الأجيال اللاحقة لنا يتطلع دائماً إلى الكمال ، فتسترد الأجيال اللاحقة لنا ما جحده معاضرونا من إنصافنا » . (الفصل الأول ، فقرة رقم ٢٧) .

وحملته على بعض معاصريه من النقاد واضحة الدلالة فيا قلنا ، وهى تصدق على أدعياء النقد ، وكذلك على سيئى النية المعوقين فى كل عصر .. ولنقتصر منها على شاهدين بالغى الدلالة على من يتسترون على السوء على حن يعرفهم الجمهور بأسائهم ممن أظهرتهم المصادفات الآئمة ، فى حين ليسوا سوى دخلاء مدخولى الطوية ، وقيهم يقول لابرويير فى صورة

حوار: (ماذا تقول فى الكتاب الذى ألفه هيرمودور؟

ا إنه كتاب سىء ان هكذا - يجيب الأنتيم ا - أهو

سيء ؟ - فيستمر فى إجابته : هو كذلك ، حتى إنه

ليس بكتاب ، أو على الأقل لا يجدر أن يتحدث عنه

الناس - ولكن هل قرأته ؟ - ويجيب ا أنتيم ا :

كلا !! ا - ولم لا يضيف إلى ذلك أن فولقيا وميلانيا قد

أنكراه دون أن يقرآه ، وأنه صديق فولقيا وميلانيا ؟)

( نفس الفصل ، فقرة رقم ٢٣) .

ویتخذ لابروییر هدفاً له آخر نوعاً من النقاد یتنکرون لما یعرفون ، ویکفرون بحق الکتاب الذین یومنون بقدره فیا بینهم وین أنفسهم ، ضناً واعتداداً کاذباً ، ویعبر لابروییر فی هذا عن تجربته الحاصة بکتابه قائلا: «کثیر من الناس یصلون إلی درجة الشعور بمکانة المخطوطة التی قرئت علیهم ، ولا بمکنهم أن یصرحوا بما تستحق حقی یروا رواجها فی الناس بعد طبعها و ماذا یکون حظها لدی ذوی المواهب ، فلا یغامرون بأصواتهم ، ویریدون آن مجملهم الجمهور علی ذلك، أو یقودهم إلیه سواد الناس ، وحینذاك یقولون انهم أول من استصوب سواد الناس ، وحینذاك یقولون انهم أول من استصوب هذا العمل ، وأن الجمهور تابعهم فیه . . . ، « ( نفس الفصل ، فقرة رقم ۲۱ ) .

ومن تحليلنا التفصيلي للفصل الأول من الكتاب تبن أن لابرويير لا يتبع وحدة حاسمة في عرض أفكاره، ولا مهجاً دقيقاً في تسلسلها ؛ ذلك أنه يكررها في مختلف الفصول ، لمناسبات كثيرة ؛ مما يصعب معه تتبع الأفكار على حسب موضوعاتها فصلا فصلا حلا مذا ، ولضيق المجال المحدد لهذا المقال ، علينا أن نتتبع أهم وتضيق المجال المحدد لهذا المقال ، علينا أن نتتبع أهم اتجاهاته العامة الباقية في مختلف الفصول جملة – بعد أن

عرضنا نظراته النقدية - كى تُتبعها عجمل عن فنه في كتابته .

وقد النزم لابرويبر في كتابه أن يصور آفات العصر ، ويصف مآئمه ، وقلما يتعرض لتصوير الفضائل ، ويغلب أن تكون هذه المواطن القليلة في حديثه عن الحبر والفضائل دخيلة على عمله الأدبي ، يعرضها من ياب التقية أو التعريض ، وهو ينص في مقدمة كتابه أنه إنما يصور عيوب مجتمعه على حسب ما لحظه في الطبيعة لكي يصلح المجتمع ذات نفسه ; هوهذه الغاية هي وحدها التي يجب أن يتوخاها الكاتب ، وفها مدى النجاح الذي قلما يتوقعه المره ، ولكن عا أن الناس لا يسأمون أبداً من ممارسة النقائص ؛ فعلينا كذلك ألا نمل ب تأنيهم ، ور بما يصبرون أسوأ فعلينا كذلك ألا نمل ب تأنيهم ، ور بما يصبرون أسوأ الناس أن يعظوا وأن يكتبوا » .

وهو تارة يصف الإنسان والمجتمع وصفاً طابعه التشاؤم والتفجع ، وتارة يتجاوز الوصف إلى النقد الذي يشف عن بعض الأمل ، ويبلغ جذا النقد أحياناً أخرى مبلغ الهجاء الاجتماعي الذي ينزع فيه منزعاً ثورياً واضحاً ، ولنضرب أمثلة عامة موجزة لهذه الانجاهات :

۱ - يدور تصويره الناس أفراداً أو فى الجاعات على فكرتين أساسيتين : أن الحياة سيئة ، وأن الحيث من طبيعة الناس : ولا ينبغي أن تحتد على الناس حين نرى غلظتهم وكفرائهم وإجحافهم وصلفهم وحهم لأنفسهم ونسيائهم الآخرين : فهكذا خلقوا ، وهذه طبيعتهم . وهذا الاحتداد عثابة ألا نستطيع احيال أن يسقط الحجر وأن تشب النار » . (الفصل الحادى عشر فقرة رقم ۱) . والحياة قصيرة المدى : والحياة قصيرة المدى الحياة قصيرة المدى المياه الحياة قصيرة المدى المياه الحياة قصيرة المدى المياه ال

مملة ، تمضى كلها في النُّمني ، يؤجل المرء إلى الغد أمله ف راحته وسروره ، إلى مثلك الفترة التي يكون قد اختفى فيها خبر ما في العمر من صحة وشباب . . . ويأتى ذلك العهد الذي يفجؤنا كذلك في رغباتنا ، وها نحن أولاء تَفترسنا الحمثي وتحاصرنا ، فاذا شفينا منها فلكي نأمل كذلك في زمن أطول » . (الفصل الرابع فقرة رقم ٦٤ ﴾ - وكذلك يقول ; « يجب أن يضحك المرء دون أن يكون سعيداً ، خشية أن يموت قبل أن يضحك ﴾ . ﴿ نفس الفصل رقم ٦٣ ﴾ . وفي الناس من النقائص ما مجعلهم لا محفلون بالمحتمع ، ومن ثم تتعذر عشرتهم والوفاق بينهم : ﴿ يَتَسَاءَكُ الْمُرْءُ لِمَاذَا لَا يُعِيشُ الناس جميعاً معاً ، ولا يؤلفون أمة واحدة، ولا يرغبون فى أن يتكلموا لغة واحدة، وفى أن يَحْيَـوُا خاضعين لقانون واحد ، متوافقن على عادات واحدة وعبادة واحدة ؛ ولكني حين أفكر في تباين الأفكار والأذواق والعواطف ، أدهش حتى من روْبيَّى سبعة أشخاص أو ثمانية يعيشون تحت سقف واحد وبن جدران واحدة ، ليكو نوا أسرة واحدة ، (نفس الفصل رقم ١٦٠) ولايرويير ينعى على المتحضرين من ساكني المدن ومن رجالالقصور أنهمفي أدوائهمالاجهاعية قد ضلوا في فهم الحياة. ولعله بذلك هو الكاتب الوحيد من بن الكلاسيكيين الذي أشاد بالريف وأهله، واعتد بالطبيعة وفضلها : . . . فالطبيعة من تصيب من يسكنون الريف ، هوالاء وحدهم يعيشون ، وهم وحدهم على الأقل الذين يعرفون أنهم أحياء ٣ . ( الفصل الثاني عشر رقم ١٩٠ ) . . وحين يتأمل في النظام الاجماعي لا يرى سبباً للتفرقة بئ الناس في طبقات ، لمرتفع بعضهم على حساب غرور الكبراء ، وغلوهم في اعتدادهم بأنفسهم علي

غير أساس . فهم يستمعون إلى مدائحهم من سواد الشعب فى استهانة ، شأنهم فى ذلك شأن الأمراء الذين يستهينون بدورهم بما يكيل لهم هوالاء الكبراء من مدح كذلك . وأساس ذلك الغرور . (الفصل الناسع رقم ما ١٨ ، ١٩ ) .

ونكتفى بهذا القدر من شهادة لابرويير على عصره فى تصويره له ، لنبين بعض جوائب نقده وهجائه الاجماعى الذى تتضم فيه ثورته على نظام عصره .

٧ - و يحمل لا بروير حملة شعواء على حقوق النبلاء والعظاء ، وأبها مبنية على غير أساس ، ونحس وراء حملته اعتداده القوى بنفسه ، وشهوره بالحيف هو وأمثاله بين هولاء ، مما يجعله ضحية ألقاب فارغة انخذت تعلة للاستبداد . ولا شك أنه بذلك قد مهد للتورة الفرنسية وطلائعها في القرن التالى . يقول لا بروير : ﴿ امتياز العظاء على من سواهم من الناس بالغ المدى من جانب ؛ وأتنازل لهم عن رخاء العيش وفخامة الأثاث ، وعما يقتنون من كلاب وخيل وقرود وأقزام ومضحكن ومتملقن ، ولكنى أغبطهم على وقرود حظومهم أن يكون في خدمهم أناس يستوون معهم قلباً وفكراً ، بل يفضلونهم أحياناً » . (الفصل التاسع رقم ٣) .

ويذهب الابرويير إلى وصنف الحقد الدفين في قلوب الشعب على امتيازات النبل ، وكأنه يحدّر من هذا الحقد ، أو يستثيره في قلوب المهضومين ليبلغ مداه بالثورة عليه . ويتباغض صغار الناس حين يتبادلون المساءات بينهم . والعظاء مبغضون إلى صغار الناس عا يفعلون بهم من شر، - وبالحير كله الذي يحرمونهم إياه، وهم مسئولون تجاههم عن سواد عيشهم وفقرهم وسوء

أخلاقهم ، أو على أقل تقدير يبدون فى نظرهم كذلك » ( نفس الفصل فقرة رقم ٢٢ ) .

ويبدو لابرويبر مرهف الحسء ثائر الفكو عميقاً في إنسانيته ، حين يصور طائفة الفلاحين ، وهممساكنو الريف الذى يعطف عليه ويغبط أهله لقربهم فيه من الطبيعة . وإذا كان في دعوته إلى حب الطبيعة راثداً للرومانتيكين ، فانه في دعوته إلى إنصاف الفلاحين قد سبق هؤلاء الرومانٽيکيين ، کما سبق في هذا عصره كله . يقول لابرويىر يصف الفلاحين في حقولم فی عصره : « يرى المرء يضع حيوانات متوحشة ما بن إناث وذكور،منتشرة فى الريف ، على سختها سواد ترهقها غبرة ، أمعنت الشمس في إحراقها ، مرتبطة بالأرض تحفر فيها ، وتقبلها في عناد لا يقهر ، ولها ما يشبه الصوت الملفوظ . وحن تقوم على ساقها تيدو لها وجوه كالناس . وحقاً هم أناس . في الليل يأوون إلى جحور ، حيث يعيشون على الحبز الأسود والماء وأعشاب الحقول بـ وهم يكفون الآخرين من الناس مثونة الزرع والحرث والقطاف ، كى يعيشوا . والملك يستحقون ألا يعوزهم هذا الخبز الذى هو من ثمار غرسهم ٥ . ( الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٢٨ ) وبرتاع لابرويبر للمفارقات الطبقية ، ويرسل صيحاته المدوية العميقة للقضاء علمها ، حتى لنشعر في عمق أنه على أهبة التضحية من ذات نفسه في سبيل العدالة الاجتماعية : ﴿ فِي الأَرْضِ صَنُوفَ بُوْسِ تَذَهَبُ باللبِّ : بعض الناس يعوزهم القوت : يخشون الشتاء ويرهبون الحياة . على حن يأكل بعضهم في مكان آخر بواكر الفاكهة ، ويُكرهون الأرض والفصول أنّ تخرج لهم ما استطاب ، ومن البرجوازيين الصغار ــ لا لشيء سوى أنهم أصبحوا أغنياء ــ من بجرءون

على ابتلاع غذاء مائة أسرة في وجبة واحدة . ليجنح من يشاء إلى هذين الطرفين المتناقضين ، فلا أريد ، إذا استطحت ، أن أكون شقياً ولا سعيداً ، سألقى بنفسى بين طرفي القصد لألوذ به » . (الفصل السادس فقرة رقم ٤٧) .

ولم يكن لابرويعر نفسا بائساً ، ولكنه كان يشعر بالفقر من حوله لغني مشاعره ، ويرى في هذا البوس المسهر به من جانب الأغنياء عار المحتمع ، بل عار الإنسانية : « إنه لنوع من العار أن يكون المرء سعيداً عرأى من يعض صنوف البؤس ﴾ . (الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ۸۲ ، قارئها كذلك برقم ۸۰ ورقم ١٢٧ ء ١٣٨ من نفس الفصل ) . وتتراءى قمة هذه الثورة في تفضيل لابرويىر أن يكون من الشعب على أن يكون من الطبقات الأرستقراطية المستبدة بالشعب. ولم يجرو أحد من معاصريه على الموازنة بن هذين الطرفان ، فضلا عن تفضيل الشعب على الكراء ، وهنا نرى بشائر القرن الثامن عشر الذى حطم تلك الفروق ومحا تلك الطبقات . يقول لابرويع : ﴿ إِذَا وازنت بين حالبي الناس المتناقضتين كل التناقض ء أعنى بذلك الكيراء والشعب ، فان الشعب يبدو لى مكتفيًا بالضرورى،على حنالآخرون قلقون فقراء مع فضلهم في الرزق . ورجل الشعب لا يستطيع ارتكاب أى شر ، والعظيم لا يرغب في فعل أي خير ، وهو قادر على الإتيان بكبار الآثام ، والأول لا ينشأ إلا على الأمور النافعة ولا بمارس سواها ، علي حن ينحاز الآخر إلى المضار ؛وهناك تتراءى ــ في سذاجة ... الحشونة والصراحة ، وهنا تكمن عصارة خبيثة فاسدة تحت لحاء من مراسم الأدب . والشعب قلما يتوافر له الفكر ، على حين يعوز العظاء الروح . وللشعب جوهر طيب

ولا يعبآ أبدآ بالمظاهر ، على حين ليس لدى العظاء سوى المظاهر مع سطح ضحل . أو على أن أختار ؟ لن أتردد : أريد أن أكون من الشعب » . (الفصل الناسع ، فقرة رقم ٢٥).

ويسمو تقويمنا لهذه الصيحة الثائرة إذا عرفنا أن الابروبير كان مرهف الحس ، يضيق بغلظ إحساس الشعب وخشونة الأخلاق الريفية (انظر الفصل الثامن رقم ٤٥ ، والثانى عشر رقم ٢٢ ، ٨٤ ، مثلاً) . ولكنه يتناسى ما فى الشعب من غلظة وخشونة ، لينحاز اليه فى مواجهة الظلم ، لاشتراكه فى الثار معه ضد كبراء العصر ، ألا يخطو بنا هذا القول نحو صيحات وديدور و و روسو ، فها ناديا به من بعد من مثالية الشعب وعصمته ؟ ألا تجود الموازنة الصائبة بين فكرة لابروبير وعصمته ؟ ألا تجود الموازنة الصائبة بين فكرة لابروبير فى مسرحية وحلاق أشبيلية ، إذ يقول وفيجارو ، ألا يُعلى من النبلاء يؤدى لنا خيراً ما كف عن إصابتنا و أحس بسعادة مفرطة حين ينسانى الوزير ، معتقداً أن النبيل من النبلاء يؤدى لنا خيراً ما كف عن إصابتنا بالأذى » . (مسرحية حلاق أشبيلية ، الفصل الأول ، المنظر الثانى ) .

\* \* \*

بقى لنا أن نجمل القول فى خصائص أسلوب لابروبير , وقد سبق أن ذكرنا أهم أفكاره النظرية فى ذلك على حسب الفصل الأول من كتابه ، ثم على حسب أفكاره فيه كللك فى الفصول الأخرى . وهى عثابة المنهج الذى نتبعه لابروبير فى كتابته ، عن أصالة انفرد بها فيا كتب ، حتى ليقول عنه بحق معاصره : هميناچ ، : ه لم يعثر أحد قبله على مثل ما وقع عليه من قوة التعبير وصوابه فيا نلتقى به من كتابه . فهو يقول فى كلمة ما لا يستطيع أن يؤديه سواه فى ست كلات .

ومن الجميل لديه أيضاً أنه - على الرغم من جارته في التركيب لعباراته - ليس من بينها ما هو زائف ، أو ما لم يوفق فيه كل التوفيق في بيان فكرته ، وأشك كثيراً أن يستطيع امروا مجاراته بعد . . . » ويقول عنه تين : « تنحصر موهبته أساساً في فن الاجتذاب إلى ما يقول ، قلما يبتكر ، ولكنه يطبع ما يحسه بطابع لا يمحى ، ولا يقول سوى حقائق مألوفة ، ولكن لا يستطاع نسيانها بعد أن يقولها . . » ويرى الأستاذ الجي ميشو » أنه لا نظير له في أسلوبه في الأدب الفرنسي الجي ميشو » أنه لا نظير له في أسلوبه في الأدب الفرنسي ويقر له ، سانت بوف ، بنفس المقدرة ، وإن أخذ عليه بعض الهنات من التكلف عما يسميه : « عقب أخبليوس » عند لا برويع ،

وعلى الرغم من أن هذه الوسائل الفنية لا يتلوق أكثرها إلا في لغنها ، تذكر مع ذلك بعضها، ثما عكن أن يتذوقه القارئ العربي . فنها التعريف اللاذع في طابع هجائی : « المتدين الزائف هو الذي يصمر كافراً تحت حكم ملك كافر ۽ . ( الفصل الثالث عشر ، رقم ٢١ ) . والاستفهام الدقيق الذي يحتوى فى نفسه على الإجابة عن معنى دقيق : ﴿ إِذَا كَانَ مَأْلُوفًا أَنْ نَتَأْثُرُ بِالْغُ التَّأْثُرُ بالأشياء الجميلة ، فلماذا نبلو أقل تأثراً بالغضيلة ؟ ي . (الفصل الثانى رقم ٢٠ ) ــ والتعمية المثبرة للانتباه في شكل أحجية : 1 يوجد ناس في مسكن سيء ومبيت غبر مريح ، يلبسون الأسمال، ويثناولون أسوأ غذاه . . يعانون من الحاضر والماضي والمستقبل ، حياتهم عذاب دائم عن طيب خاطر ، وهكذا وجدوا السر في السلوك إلى الهلاك بالطريق الأشق . أولئك هم البخلاء ، . (الفصل الحادى عشر ء رقم ١١٤ ) . (ومما يستحق الإشارة إليه أن الجاحظ يطنب في هذا المعني ، ولكنه

لا يتخذ نفس الوسيلة التصويرية). ثم التحليل للمعالى النفسية بطريق تعيين دقائق المظاهر الخارجية ، وحسن النفسية بطوار أو الحديث الفردى.

والخاصتسان الأخبرتان تابعتان لفن الصورة الأخلاقية ، وهو فن كان رائجاً وثابعاً لغيره قبل لايرويىر فى الأدب الفرنسي . ولكن «لايرويىر » بلغ به أقصى ما قدر له من كمال ، ولم يتبع فيه طريق تيوفراست فى تعداد الحقائق التجريدية للنموذج الخلقيّ من حيث هو ، كالبخيل والمرائى ، والحبيث ، والمغتر . . . من حيث هم نماذج بشرية صالحة لكل زمان ومكان ، ولكنه النَّوْم وصف نماذج حية تنطبق على ذوى النقائص فى عهده ، وعرف كيف يردها خالدة المعنى والأثر بفنه . وقد حاول معاصروه أن يروا وراء كل صورة شخصاً معيناً من معاصريه قصد إلى هجائه في صوره ، فألفوا كتباً عنوالها: ﴿ المفاتيح ﴾ للكشف عن الشخصيات التي قصد إلىها لابرويىر في صوره . وقد أنكر لابروبىر ذلك توجساً مما قد يشره خصومه من عداء ومكيدة . ولكن يظهر من رده نفسه أن هذا الردلم يكن سوى تَـقيـَّة . يقول لابروينر في مقدمته لحطابه الذي ألقاه في حفل استقباله بالأكادعية: ١٠٠ لقد صورت في الحقيقة حسب الطبيعة ، ولكني لم أفكر دائماً في تصوير هذا أو تلك ، في كتابي عن العادات والتقاليد . . . قد أخذت سمة من جانب وسمة من جانب آخر ؛ ومن هذه السهات المختلفة الني بمكن أن تنطبق على نفس الشخص ، ألفت صوراً محتملة ، ولم يكن همى تسلية القراء سهذه الصور الأخلاقية ، أو بالهجاء لشخص معن كما يقول الساخطون سبقدر ما اهتممت أن أقترح على القراء آفات ليتجنبوها ونماذج ليتبعوها ۽ .

ونضيف إلى صورة الناقد الأعمى البصيرة ــ الذى ذكرناه عند تحليلنا للفصل الأول من الكتاب ــ مثالا آخر لفن الصورة الذى تميز به لابروبير ، وقيه يتمثل الكثير من وسائله الفنية التى أشرنا إلى بعضها .

وهذا المثال هو صورة الوصولى الدعى ، يصل محيله أكثر مما يصل بمواهبه ، ويعتمد على وسائل الجاه لمدى سواه دون جدارة أو كفاية من ذات نفسه . ويذكر موالفو ، المفاتيح ، أن لابرويير كان يقصد بتلك الصورة ، دوق دى لاقوياد » .

ويسمى لابروير صاحب هذه الصورة: الليفون ، وفي التسمية نفسها سخرية لأن ا تليفون ، وأصلا ـــ آلة تذهب بالصوت إلى بعيد ، ولكنه مجرد صوت ، وليس بصيت . ويذكر لابرويير هذه الصورة في موضعين من كتابه ، نترجمهما تياعاً ;

و أو أنت صاحب فكر وبجد وبراعة و ذوق وقوة تميز ؟ أو أستسلم للحدس والملق اللذين يعلنان في جسارة عن جدارتك ؟ هما أمران مريبان أستنكرهما . أو أترك نفسي تغير بالبريق الحادع لقدرتك وتعاليك ، مما يضعك فوق كل ما يشعل وما يقال وما يكتب ، ومما يردك صلب العود على المدح ، وبحول دون أن أنتزع منك أقل استصواب ؟ وأستخلص من هذا — طبيعة سائك من ذوى الحظوة والصيت والثراء الكبر ، ما الوسيلة إلى تعرفك ، أى تليفون ؟ — لا يقترب المرء منك إلا كما يقترب من النار ، يظل على بعض المسافة منا الإ كما يقترب من النار ، يظل على بعض المسافة من أغشية الملق والاعتماد على الجماه والصبت ) ، وأن تأتزع من أغطيتك (مما عبط بك من أغشية الملق والاعتماد على الجماه والصبت ) ، وأن تأترن بنظر ائك حتى يستطاع إصدار حكم صحيح حكم عليك ، الإنسان الذي أوليته ثقتك ، صحيح حكم عليك ، الإنسان الذي أوليته ثقتك ،

ولأجله تترك سقراط وأرستيد والذى تضحك معه ويعلو عليك بضجكه ، وهو أخيراً « داف» (عبد من العبيد فى ملهاة تبرئس التى عنوانها : أندريا) وهو معروف لى حق المعرفة : أفلا يكفى هذا لمعرفتك أنت حق المعرفة ؟ ( الفصل التاسع رقم ٢٠ ) .

- 1 يوجد أناس يربحون من وراء عنههم، فبركبون مَّن الموج ، وتدفعهم القلاع في بحر حيث يفشل الآخرون ويتحطمون ، ولكنهم يصلون وقد عقوا كل وسائل الوصول عقوقاً ، هم أناس مخلصون لأناس آخرين ، للعظاء الذين انقطعوا لمعبادتهم ، وفهم وضعوا أقصى آمالهم ، ولكنهم لا مخلمونهم ، يل يسلونهم . وأهل الكفاية هم المحسنون عملاً الذين لا غنى للعظاء عنهم . ولكن أولئك المسلمن لا غنى عنهم للعظاء. ويعلوهم بياض الشيب للسهم ، وبمارسون في خدمتهم لهم طيب الكلمات بدلا من طيب الأعمال ، ليتطلبوا على ذلك الجزاء . ويترّعون مناصب خطيرة منهم يقدرتهم على تسليتهم إياهم ، ويرتفعون بما يأتون من الدعابات الدائبة إلى أعظم مكانة ، وأخبراً تنتهى بهم آجالهم ، فبرحلون إلى مستقيل لم يرجوه ولم يخشوه , ولا يبقى مُهُم على الأرض سوى المثلُ الذي حازوه في الإثراء ، مثل مشئوم على كل من يريد أن محتذيه ! 1 ! ! . ( الفصل الحادي عشر رقم ٩٦ ) .

. .

وفى هذا الموجز الذى قدمناه عن لابرويير ، قد أشرنا إلى محافظته ومجاراته لعصره فى مواطن قليلة من آرائه ، مما يلتحق بما سياه سائت بوف «عقب أخيلوس» عند لابرويير ؛ على حين عنينا بالكشف عن مواطن أصالته ، وعن كفايته ، وثورته على مثالب عصره السياسية والإنسانية ، ورهف شعوره تجاه ما تزخر به الإنسانية والمحتمع من شرور ، وأنه بجد فى جدارته وإخلاصه لفنه وإنسانيته عزاء عن كل شيء ، ونحاصة فى وجه خصومه الكثر الذين عاشوا لأنفسهم فى ظلام الأثرة وظلمها ، لا مخلصون لسوى منافعهم الحاصة .

وقد كان لابرويير رائداً في كثير من آرائه الاجتماعية الثورية التي أشرنا إلى أهمها، وبها سبق عصره، كما سبق في بعضها عصر الثورة الفرنسية نفسه ، وتجلت أصالته إلى جانب إفادته من سابقيه ومعاصريه . وقد أخلص لإنسانيته ، فعاش عصره وتجاربه ، وبقلا تعمقه فيهما تجلت آيات إنسانيته وخلوده . وهو مخلص لفنه بقدر إخلاصه لرسالته الإنسانية ، حتى رأينا من يراه في أسلوبه وصوره مثالا فريداً في الأدب الفرنسي كله .

ويضيق بنا المقال لو شرحنا وجوه تأثيره إ، وذكرنا أسهاء من حاكوه فى الأدب الفرنسى والآداب الأخرى وحتى لو سردنا سـ مجرد سرد ــ الترجات الكثيرة لكتابه فى حياته وعلى توالى العصور ، فهذا يستحق تحثأ على حدة , على أن محاكاة لابروبير صعبة كما قال هو ، محذراً منها بعض من حاكوه من معاصريه ، ذلك أنه إنما يستملى قلبه ومزاجه وحدة شعوره .

ولقد لقى لابروير نوعاً من الإنصاف لدى جمهوره وبعض المخلصين لإنسانيتهم وفكرهم من كتاب عصره، فبلور إمكانيات متفرقة ، وغذاها مخلصاً ببذور نحت و ترعرعت في القرن اللاحق ، فأثرت في الثورة الفرنسية التي كان له فضل في التمهيد لها دون أدنى ريب ، وقد أدى بذلك رسالته الإنسانية والفنية على خير ما استطاعه إنسان عاش في مثل ملابساته .



## التيرة السنبوت لابن هشم بعيم المعمد على النجار عضو جمع اللغة العربية

سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يراد بها تعرّف حياته الأولى من ولادته إلى مبعثه ، ثم حياته بعد ذلك حين بعث للناس بالدين الحقّ ، وأمرأن يدعو الناس إليه ، وما لقى في سبيل الدعوة من معارضة ، وماجرى بينه وبين المعارضين من مقاولات وحروب ، ومن استجاب له حتى ظهر الإسلام وكمل الدين .

والحروب التي جرت بينه وبين مخالفيه هي المعروفة بالغزوات والسرايا . وقد يغلب اسم المغازي على ذلك كله.

وقد كانت المغازى والسير من العلوم الجليلة ،
فيها يعرف تواريخ أحداث المسلمين فى عهدهم الأول
ويوقف على أحوالهم ، وفيها جلاء البيئة التي نشأ فيها
الإسلام وترعرع حتى استوى ، وبيان لأسباب نزول
كثير من آيات القرآن ، ومن ثم يعرض كتاب السير
لتفسير مانزل من القرآن فيا يمس مايعرضون له .

ومما يدل على وجوب العناية بهدنا العلم أن(١) أبا يوسف صاحب أبي حنيفة – رضى الله عنهما – كان قد مضى ليستمع المغازى من ابن إسحاق أو غيره، وأخل عجلس أبي حنيفة أياماً . فلما علم الإمام بذلك أخذ

يعاتبه على أن ترك مجلس الفقه إلى مجلس الأخبار ، يرى أنه لاخير فيها، وقال لأبي يوسف يتهكم به : من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال أبويوسف : إنك إمام ، وإن لم تمسك عن هذا سألتك على رءوس الملأ: أعمّا كان أولا؟ أوقعة بدر أموقعة أحد ؟ فإنك لاتدرى أيّهما كان قبل الآخر . فأمسك عنه وأقرّه على مارأى واختار .

ولم يعن أحد من الصحابة مجمع أخبار السيرة ؟ إذ كانوا مشغولين بالجهاد والفتوح ، وإنما التفت إلى هذا فريق من التسابعين . فكانوا يسألون من شاهد الغزوات من الصحابة ، ومن صاحب الرسالة صلى الله وقعت المسلمين في عهد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم ، ومجمعون ما استفاض واشهر من الأخبار حتى أصبح الامحتاج إلى سند خاص ، والانقل عن أفراد معينين . وتفارق السيرة والأخبار في هذا الحديث عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه . فالحديث الصحيح بجب أن يكون متصل السند الايسقط فلحديث الصحيح بجب أن يكون متصل السند الايسقط فيه أحد من رجاله . ويرد في السيرة المراسيل وغيرها ؛ فقد يروى فيها عن الحسن البصري التابعي أخبار عن أحوال البعثة أو حياة الرسول لم يتركها .

<sup>(</sup>١) انظر ابن خلكان في ترجمة أبي يوسف ,

ومن هوالاء الذين جمعوا أخبار السرة محمله بن شهاب الزهرئ الذي كانت وفاته سنة ١٧٤ هـ فقل دولًا سيرة تروىعته ، وينقل عنها السهيلي في الروض (١) الأنف .

وجاء محمد بن إسحاق بن يسار . فاهم بجمع المغازى والسر أيّما اهمام . وساعده قوَّة حفظه ، وتفرغه لحذا الشأن ورغبته فى فن الأخبار والتاريخ حتى اشهر بالإمامة فى هذا الفن ـ ويقول الزهرى(٢): من أراد المغازى فعليه بابن اسحاق . وذكر عنالشافعى — رضى الله عنه — أنه قال : من أراد أن يتبحّر فى المغازى فهو عيال على محمد بن إسحاق . وقد كتب السرة . وكانت وفائه سنة ١٩١ ه .

وجاء ابن هشام فهذّب سيرة ابن اسحاق فعرفت به : سيرة ابن هشام ، ولا يكاد يعرف سيرة ابن اسحاق ، وسأقسم الكلام في هذا البحث قسمين ، الأول في ترجمة ابن هشام ، والثاني في سيرة ابن هشام ، ثم أتبعهما نماذج من السيرة إن شاء الله .

#### ا ــ ابن مشام

هو عبد الملك بن هشام بن أيتوب الحمارى المُعَافرى . والمعافر : قبيل من البمن كبر . فهو قحطانى . ويقول بعضهم فيه : الذّهلى . وذُهل : قبيلة من ربيعة ترجع إلى ذُهل بن شيبان . فهو على هذا عدنانى . وبعضهم (٢) بجعله سند وسيا . وسلوس هو ابن شيبان . فهو أيضاً عدنانى . وشهرته بالحميرية تنفى أنه ذهلى أو سدوسى , والظاهر أنه حميرى من أنفسهم لا مولى لهم .

و نشأ تى البصرة وتلقى العلم فيها . والظاهر أنه ولد بالبصرة . ولم يذكر تاريخ ولأدته ، ولا ما يعن على

بالنحويّ. وأخذ عن نحويتي البصرة وأدبائها . وهو في السيرة يروى عن يونس بن حبيب (١٨٧ هـ) . وأني عبيدة معمر بن المثنيّ (٢١٨ هـ) ، وأني محرز خلف الأحمر (مات في حلود سنة ١٨٠ه)، وأبي زيد الأنصاري (٢١٥) . ولا نواه يروى عن الأصمعي ، وكأن ذلك لأن الأصمعي كان في بغداد متمتعاً بنعم الخليفة . وهو يروى عن هؤلاء في الأخبار واللغة والشعر . وروى المحديث في صلاة الحوف عن عبد الوارث بن سعيد التنوريّ .

تعرفه . وبرع في الأدب والعربية ، حتى وُصف

وقد رحل إلى مصر بعد أن اكتمل علمه في البصرة ، واستقر بها ، ونشر فيها علمه ، حتى صار عالم مصر في الغريب والشعر ، وحين ورد الشافعي مصر كان ابن هشام بها ، وقيل (١) له : لو أتيت الشافعي ، فأبي أن يأتيه ، ثم قيل له فأتاه ، فذا كره أنساب الرجال ، فقال له الشافعي بعد أن تذا كرا طويلا : دع عنك أنساب الرجال فإنها لا تذهب عنه وعنك وخذ في أنساب النساء ، فلما أخدا في ذلك بقي ابن هشام مهوتا ، وكان ابن هشام يقول بعد ذلك ما ظنفت أن الله خلق مثل هذا ! ومن الثابت أن الله عنه مورد مصر في سنة ١٩٩ ه ، الشافعي حرضي الله عنه حورد مصر في سنة ١٩٩ ه ، وكانت وفاته فيها سنة ٢٠٤ ه ، فيكون ابن هشام مصر في أثناء هذه المدة ، فأما مني وردابن هشام مصر فلم نقف على خبر فيه ،

وكان ميله إلى الأخبار شديداً . ومن هذا كان اشتغاله بالمغازى والسير .

ومن آثاره كتاب التيجان في ملوك حمير. وهو يرويه بسنده عن وهب بنءنبه . وفيه رواية عن محمد بن السائب الكلبي ، كما في ص ١٣٢ . وقد طبع

<sup>(</sup>١) السيرة ٢ - ١٢٥

<sup>(</sup>٢) الواقى بالوقيات الصفدى ج ؟ المحلد الأول ( محطوط في

 <sup>(</sup>٣) انظر تهذيب التهذيب في ترجمة زياد بن عبدالله البكائي .

<sup>(</sup>۱) ج ۱ س ۱۱۸ .

<sup>(</sup>٢) الروض ١ - a

في الهند في بلدة حيدر أباد الدكن في سنة ١٣٤٧ ه. ويذكر من تآليفه شرح أخبار الغريب في السيرة . ويذكر بعص العصريين من تآليفه القصائد الحميرية . وأنها طبعت , ولم أقف على هذا الكتاب ولارأيت أحداً من القدماء ذكره له . ويوجد من المطبوعات القصيدة الحميرية لنشوان بن سمعيد الحميري (٣٧٣ ه) . وأغلب الظن أن هذا الكاتب ظن هذه القصيدة لابن هشام ، لمكان نسبه : الحميري .

وقد يسأل سائل : هل كان ابن هشام يعرف الحميرية وخط المسئد . فرى السهيلي في الروض الأنف ينقل عن ابن هشام في غير السيرة تفسير معديكرب فيقول ابن هشام : المعدى هو الوجه والكرب هو الفلاح . فعديكرب : وجه الفلاح . ولا ريب أن هذا في لغة حمير . فهل علمه ابن هشام بقراءة خط المسند مع غيره من لغة حمير . أو هوشيء رواه عن غيره ممن يعلم هذا .

وكانت وفاته فى مصر سنة ٢١٣ ه فيا ذكر (١) السهيلي", وفى البداية والنهاية لابن كثير ١٠ – ٣٦٧ : وفيا (أى فى سنة ٢١٣ هـ) توفى عبدالجلك بن هشام راوى السيرة عن ابن اسحاق ، حكاه ابن خلكان عنه , والصحيح أنه توقى سنة ثمان عشرة ودائتن ؛ كما نص" عليه أبو سعيد بن يونس فى تاريخ مصر 4 .

#### ب سيرة ابن هشام

هذه السرة أصلها - كما ذكرت قبل - سيرة ابن إسحاق . وهذه السيرة الأم حكما يبدو من فرعها سيرة ابن هشام - سيرة جليلة . فيها طائفة من أخبار العرب قبل الإسلام ، ويسط للحالة بعد الإسلام في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام . وهي سيجل لما

جرى فى هذا العهد من المعاهدات ، ولما جرى فى المغازى . فيذكر فى الغزوة من شهدها من الجانبين وما حدث لهم فى تفاصيل دقيقة ، كأنما كان هناك كتاب حربيون يلونون كل شىء ـ وفها ثروة أدبية مما يورد من الأشعار فى الغزوات وغيرها . وابن اسحاق يكثر من رواية الأشعار فى كل موطن ، حتى أورد فها كثير آ من الشعر المنحول والمصنوع ، وحتى قال فيه ابن سلام فى طبقات الشعراء ص ٩ ؛ ١ وكان ممن أفسد الشعر وهجنّه ، وحمل كل غنّاء منه محمد بن أسحاق بن يسار ... فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان معن يعتقر منها ويقول : لا علم لى بالشعر ، وأوتنى به فأحمله . ولم يكن ذلك له عذراً » . وقد نبة ابن هشام على ما ينكر من الشعر الوارد فى سيرة ابن إسحاق وعلى الخلط فيه ، كما سيأتى .

ومما يذكر في الكلام على الشعر في السيرة أنه ذكر فيها ما قيل فيه إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - الجسى عنه . ففي شرح الحشي لسيرة ابن هشام ١٩٨/١ أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في شعر الجاهلية إلا قصيدة (١) أمية بن أبي الصلت في أهل بدر التي أولاً :

ألاً بكيت على الكرا م بنى الكوام أولى المادح وقصيدة الأعشى التي فيها: عهدى بها في الحي قد دُرَّعت

هيفاء مثل المهرة الضامر

لما فى الأولى من رثاء الكفار والتنقيص لأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم، ولما فى الثانية من مدح عامر ابن الطفيل ، وهجاء علقمة بن علائة . وقد مات عامر كافراً ، ومات علقمة مسلم . والظاهر أن هذا

<sup>(</sup>١) انظر السيرة ٢١/٣ (طبعة الحليسي).

الروش ۱ – ٠

النهى لم يبلغ ابن إسحاق ولا ابن هشام . ويقول بعضهم : إن هذا النهى كان فى أول الإسلام فى أيام المعارك بين الفريقين ، فلما دجا الإسلام وظهر سلطانه فلا بأس بإنشادهما . على أن ابن هشام حلف البيتين من قصيدة أمية اللذين نال فيهما من أصحاب الني صلى الله عليه وسلم . وقد عرف من رواة سيرة ابن اسحاق راويان ثقتان . الأول يونس بن تُبكير وينقل عنها أشياء لم تأت في سيرة ابن هشام ، وانظر وينقل عنها أشياء لم تأت في سيرة ابن هشام ، وانظر الروض ١٩٩١ هـ ، وقد وصف بأنه أثبت الناس في سيرة ابن إسحاق . ويقال فى ذلك - كما فى تهذيب ابن إسحاق . ويقال فى ذلك - كما فى تهذيب التهذيب - : إنه باع داره ، وخرج يدور مع ابن إسحاق حتى سمع منه الكتاب ، وكانت وفاته سئة إسحاق حتى سمع منه الكتاب ، وكانت وفاته سئة

وزياد هذا هو الذي أخذ عنه ابن هشام سيرة ابن إسحاق ، فإن ابن هشام لم يدرك ابن اسحاق .

روى ابن هشام سرة ابن إسحاق فأعجبته ، ولكنه رأى فيها أشياء أنكرها فأزمع تهذيبها ونشرها على الناس فى صورة جديدة . وقد وضح مبهج عمله فيها فى قوله : ٩ وأنا — إن شاء الله — مبتدئ هذا الكتاب بذكر إساعيل بن إبراهيم ، ومن ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولده ، وأولاد هم لأصلابهم ، الأول فن إساعيل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما يعرض من حديثهم ، وتارك ذكر غيرهم من ولد إساعيل ، على هذا الجهة ، غيرهم من ولد إلى حديث سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق فى هذا الكتاب مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيه الكتاب مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ذكر ، ولا تزل فيه من القرآن شي ، وليس مبياً لشي من هيا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً

عليه ، لما ذكرت من الاختصار ، وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها ، وأشياء بعضُها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يُقرّ لنا البكّائيّ بروايته ، ومستقص — إن شاء الله — ما سوى ذلك منه عبلغ الرواية له والعلم به ، . وقد ترك ابن هشام أن يذكر أنه قد يزيد على ما رواه ابن إسماق ما يراه تكلة له .

وسأذكر بعض أوجه عمل ابن هشام فى سيرة ابن إسحاق.

۱ – فهو قد يزيد على ابن إسحاق ما يواه متصبلا
 ببحثه :

فنى ١ – ٧٣ يورد ابن هشام قصة ملك الحضر؛
ويروبها عن خسلاد بن قرة عن جنساد أو عن
بعض علماء أهل الكوفة بالنسب . وفي ١ – ٩٩ يذكر
أن النضر هو قريش أو فهرهو قريش . وفي ١ – ١٩٥٠ يذكر حديث حرب الفجار ، يرويه عن أبي عبيدة ،
وفي ١ – ٣٦٦ يروى شيئاً عن البكائي عن ميسعر بن
كدام لا عن ابن إسحاق . وفي ١ – ٣٠٥ يذكر قصة
داحس والغيراء يروبها عن أبي عبيدة . وفي ٤ – ٢٨٧ لا يقول ابن هشام : «ومما لم يذكره ابن إسحاق من يعوث يقول ابن هشام : «ومما لم يذكره ابن إسحاق من يعوث أمية الضمري .. وسرية زيد بن حارثة ۽ ولكن في
الروض ٢ – ٣٦٣ أن في بعض نسخ ابن إسحاق خبر
الروض ٢ – ٣٦٣ أن في بعض نسخ ابن إسحاق خبر
الروض ٢ – ٣٦٣ أن في بعض نسخ ابن إسحاق خبر

۲ -- وهو يفسر ما يرد فى الشعر وغيره مما يورده ابن إسحاق أو يورده هو من الغريب. وقد سبق أن له « شرح ما وقع فى أشعار السيرة من الغريب» وكأن هذا الكتاب الذى لم يصلنا كان أو فى مما فى السيرة وأجزل بياناً.

ففی ۱ سـ ۱۶۸ جاء فی الشعر الذی رواہ ابن اِسحاق :

يبكين شخصاً طويل الباع ذا فَحَرَ آبى الهُنضيمة فــراج الجليلات

فيقول ابن هشام: « الفَـَجَـرَ : العطـاء . قال أبو خراش الهذليُّ :

عجنف أضيافى جميل بن معمر بنى بن بن بن بن بن بن بن بن بن بني بني فنجر تأوى إليه الأرامل وقوله: \* عجنف "كذا في أصول السيرة . وفى ديوان الهذلين ٢ ــ ١٤٨ : \* فجنع "

وفي إ ... ٢٩٩ ورد في حديث إسلام أبي بكر ...
رضي الله عنه .. ؛ إلاماكان من أبي بكر بن أبي قحافة :
ما عَـكَم عنه حين ذكرته له وما تردد فيه ، فقال
ابن هشام : ؛ قوله : عَـكَم : تلبَّث . قال رؤبة بن
العجَّاج :

وانصاع وثنَّاب بها وما عكم

وفى ١ - ٢٣٣ ذكر ابن إسحاق - فيا رواه عن سلمان الفارسي : ﴿ فَلَمَّا سَمَعُمّا أَخَادَتُنَى الْعُرْوَاء ؛ الرعدة العُرواء ؛ فقال ابن هشام : ﴿ وَالْعُرُواء ؛ الرعدة من البرد والانتفاض . فإن كان مع ذلك عَرق فهى الرُحضاء ﴾

وقى ٢ ــ ١٨٣ : ( الفُوم : الحنطة . قال أميَّة بن أبى الصلت الثقفي :

فوق شیزی مثل الجوابی علیها قطع کالوّذیل فی تیقی فُوم

... الوذيل : قطع الفضة ، والشيرَى : شجر تتخذ منه القصاع والجفان ، وأراد هنا القصاع فيها الطعام ، وجعلها لسعتها كالجواني أي الحياض ، وأراد بالقطع قطع السنام جعلها بيضاء كالفضة .

وفى ٣ ــ ١٢٠ : وقال ابن هشام : الحسّ : الاستئصال : يقال : حسّست الشيء أي استأصلته بالسيف وغيره . قال جرير :

تحُسّهم السيوفُ كما تسامى حريق النار فى الأجمّ الحصيد وهذا البيت فى قصيدة له ، وقال روّبة بن العجّاج؟ إذا شكونا سنة حسّوسا

تأكل بعد الأخضر اليَبيسا «وهذان البيتان في أرجوزة له»،

٣ ــ وقد يرد على ابن إسحاق مايراه خطأ .

ومن ذلك ماجاء في ١ – ٦٤ ، فقيه : # قال ابن إسحاق : ثم أسلم زيد بن حارثة بن شُرَحبيل.. # فقال ابن هشام : # زيد بن حارثة بن شُرَاحيل # وقال في الروض ١ – ١٦٤ : # وقال أصحاب النسب كما قال ابن هشام # .

وق ٢ - ٣٦٩ ذكر ابن اسحاق فيمن قُتل بيد من المشركين السائب بن أني السائب . فقال ابن هشام : \* السائب ابن أبي السائب شريك وسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي جاء فيه الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم الشريك السائب! لا يشارى ولا يحارى . وكان أسلم فحسن إسلامه ، فما بلغنا » .

وفى ٢ ــ ٧٧ ورد فى سياقة نسب فى كلام ابن إسحاق : 1 عمرو بن غنتم بن سواد ، فقال ابن هشام : 1 عمرو بن سواد ، وليس لسواد ابن يقال له : غنم 1 .

وفى ٢ ــ ١٦٩ يذكر ابن إسحاق من المنافقين ثعلبة بن حاطب ومُعتب بن قُشير فيقول ابن هشام: 
٩ معتب بن قشير وتعلبة والحارث ابنا حاطب وهم من بني أمية بن زيد \_ من أهل بدر، وليسوأ من المنافقين ، فيا ذكر في من أثق به من أهل العلم . وقد نسب أبن إسحاق ثعلبة والحارث في بني أمية بن زيد في أسهاء أهل بدر ١٠

٤ وقد يذكر ابن إسحاق وجها فى نطق الكلمة فيقره
 ابن هشام ويذكر وجها آخر فها .

ففى ١ – ٦ ورد فى كلام ابن إستحاق هاجر أم اساعيل عليه السلام ، فقال ابن هشام : « تقول العرب : هاجر وآجر ، فيبدلون الألف من الحاء ، كا قالوا : هراق الماء وأراق الماء » ولا يخفى أن الأمر فى هراق الماء وأراق عكس مافى هاجر وآجر إذ الابدال فى المثال هو إبدال الحاء من الألف ، وإنما أراد التمثيل فى مطلق الابدال .

وفى ١ – ٨٨ ورد فى تعـــداد أصنام العرب ذو الخكسَّصة بفتح الخاء واللام ، فقال ابن هشام : «ويقال : ذو الخُلُّصة ، بضمّ الخاء واللام .

وقد يند في كلام ابن إسحاق عبارة لاتصح فينبة ابن هشام عليها .

ففى ١ - ١٦٩ ورد فى كلام ابن إسحاق : اوالتُمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم الرُّضَعاء ، فقال ابن هشام : المراضع . وفى كتاب الله تبارك وتعالى فى قصة موسى عليه الصلاة والسلام : (وحرّمنا عليه المراضع ) ، بريد أن الذى بلتمس للرضيع المراضع جمع مرْضع أو مرضعة ، ولا يلتمس للرضيع الرضعاء أمثاله . وقد حاول السهيلى فى الروض ١ - ١٠٨ أن يصحّح كلام ابن إسحاق ، كأن يكون الكلام على تقدير مضاف ، أى ذوات الرضعاء ، أو المراد بالرضعاء أولاد المراضع . وهذا كله تكلّف.

وفى ٧ – ٣٧٨ فى تفسر قوله تعالى فى سورة الأنفال : (إذ يربكه لله لله فى منامك قليلا ولو أراكه لله م كثراً لفشلم ولتتنازعته فى الأمر) يقول ابن إسحاق : وفكان ما أراه الله من ذلك نعمة من نعمة عليم . شجّعهم بهما على علوهم ، وكف بها ماتُخوف (١) عليم من ضعفهم لعلمه عما

فهم ، ويقول ابن هشام : ، تخوف مبدلة من كلمة ذكرها ابن إسحاق ولم أذكرها » . ويقول أبوذر الخشي في شرح السيرة : ، يقال : الكلمة تَحَوَّفُ (١) ، بفتح التاء والخاءوالواو . وقيل : كانت تخوفت . وأصلح ذلك ابن هشام لشناعة اللفظ في حق الله عز وجل (٢) ، أي أن ابن هشام تجنب أن يسند الحوف إلى الله سبحانه ، فحوّل الفعل إلى المجهول ليكون غير الله سبحانه ،

٣ - وقد يتعقب ابن إسحاق فى رواية الشعر ، ويسند ذلك إلى العلماء بالشعر والروااية. وقد تقدمذكر بعضهم ، كأبي عبيدةوخلف الأحمر وأبى زيدالانصارى. ففى ١ - ٢٤ أورد ابن اسحاق شعرا لتُبع فيه : حنفاً على سبطان حلا يتربا

أولى لهم بعقاب يوم مفسد فقال ابن هشام : ﴿ الشعر الذي فيه هذا البيت مصنوع ، فذلك الذي منهنا من إثباته ﴿ وَمَنَ الْعَجِيبِ أَنَ ابنَ هشام نفسه يثبت في كتابه التيجان (٢٠) ﴿ هذا الشعر الذي أنكره على ابن إسحاق وأوله :

ما بال عينك لاتنام كأنها

كُحلت مآقيها بسم الأسـود وفى ١ – ٦٧ يورد ابن إسحاق قصيدة فى مدح سيف بن ذى يَزَن لأبى الصلت الثقفى ويقول ابن هشام ا وتروى لأمية بن أبى الصَلَّت ، ويورد ابن إسحاق فى آخر القصيدة البيت :

تلك المكارم لا قعيان من لبن

شيبا بماء فعادا بعسله أبوالا فيقول ابن هشام : « هذا ماصح له مما روى ابن إسحاق منها ، إلا آخرها بيتاً : قوله : تلك المكارم لا قعبان من لين

<sup>(</sup>١) أي بالبناء للمجهول

<sup>(</sup>١) أي بالبناء المعلوم.

 <sup>(</sup>۲) انظر شرح أي ذر ۱ – ۱۷۱ ,

<sup>(</sup>۲) ص ۱۱۲ ،

فإنه للنابغة الجَعَدَى .

وفى ١ – ١٧٨ يروى ابن إسحاق عن محمد بن سعيد بن المسيّب أن عبدالمطلب لما حضرته الوفاة جمع بناته الستّ وقال لهن : ابكين على حتى أسمع ماتقان قبل أن أموت . فأخذت كل واحدة ترثيه بقصيدة . ويقول ابن هشام بعد إيراد القصائد كما ذكرها ابن إسحاق : « ولم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرف هذا الشعر ، إلا أنه لما رواه عن محمد بن سعيد بن المسيّب كتبناه » وانظر قوله : كتبناه فهو يوحى بالشك الكثير ، فإنما منه الكتابة له لا الإقرار بصحته .

وفى ٣ – ٣٤ ذكر ابن إسحاق شعرا لأمية ين أبى الصلت ؛ يرثى فيه زمعة بن الأسود وقتلى بنى أساًد فى غزوة بدر . وفيه :

> تلك بنو أسلَه إخوّة الجَوْ زاء لا خانة ولا خدعة

> > وقيه 🖫

أمسى بنو عمّهم إذا حضر البأ س أكبــادهم" - وجعّـــه"

والبيتان غير متَّزنين في العروض. ويقول ابن هشام : « هذه الرواية لهذا الشعر مختلطة ليست بصحيحة البناء. ولكن أنشدني أبومحرز خلف الأحمر وغيره ...» وفيا أنشده بدل البيت الأول :

فعلى مثل هُلكهم خوت الجو زاء لاخانة ولا خـــدعة

وأنشد بدل البيت الثانى :

فبنو عمّهم إذا حضر البـــأ س عليهم أكبادهم وجعة وفى ٢ ـــ ٢٤٢ يروى ابن إسحاق شعراً لأبي بكر رضى الله عنه في غزوة عُبيدة بن الحارث أوله :

أمن طيف سلمى بالبطاح الدمائث أرقت وأمر فى العشيرة حادث

ويقول ابن هشام : « وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لأبى بكر رضى الله عنه » . ويقول السهيلي في الروض ٢ – ١٥٦ ، ويشهد لصحة [قول] من أنكر أن تكون له ماروي عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عائشة قالت : كذّب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر في الإسلام ، رواه محمد البخاري»

وفى ٣ – ١٧٤ ينسب ابن إسحاق أبياناً لعلى رضى الله عنه فى يوم أحدُه . ويقول ابن هشام : ﴿ قَالِمًا رجل من المسلمين يوم أحد غير على ، فيا ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » .

وفى ٣-٣٠٣ ينسب ابن إسحاق إلى على أيضاً أبياتاً يذكر فيها إجلاء بنى النضير ، وقتل كعب ابن الأشرف ، فقال ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين غير على بن أبي طالب ، فيا ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر ، ويؤيّد ما يراه أبن هشام ما جاء في القاموس في (ودق) : « ومنه قول على بن أبي طالب رضى الله تعالى عنه :

تلكم قريش تمنيًا في لتفتلني فلا وربك مابترُّوا ولا ظفروا فإن هلكتُ قرهن ذميَّتي لهم بذات ود قين لا يعفو لها أثر

قال المازنی : لم یصح أنه تكلم بشئ من الشعر غیر هذین البیتین . وصوّبه الزیخشری رحمه الله تعالی ، وفی ۳ -- ۲۲۲ یورد ابن إسحاق قصیدة لأبی سفیان ابن الحارث ، فیقول ابن هشام عقب إیراد ماشاء منها : د بقیت منها أبیات ترکناها لقبح اختلاف قوافیها ،

٧ ـــ وقد يترك بعض ما يورده ابن إسحاق من الشعر لأن فيه فحشا وإقذاعاً

ففى ٣- ١٩ ذكر عن ابن إسحاق قصيدة لحسان ثلاثة ابن ثابت ، ثم قال : « وتركنا من قصيدة حسان ثلاثة أبيات من آخرها لأنه أقذع فيها ». وهذه منقبة تحمد لابن هشام : أن يترك الهُمجر من الكلام . غير أنا نراه قد يذكر ما فيه فحش وإقذاع . فقد أنشد في ٤-٨٦٨ بيتين لحسّان يهجو فهما كلكة بن الحنيل :

رأيت سواداً من يعيد فراعني أبو حمنبل أبو حمنبل ينزو على أم حنبل كأن الذى ينزو به فوق بطنها ذراع قاوص من نتاج ابن عزهيل وقد سقط هذان البيتان في بعض نسخ السيرة ، وكأن ذلك من ناسخ استشعتهما .

#### منهج سيرة ابن هشام ومباحثها

يبتدى و ابن هشام بذكر شيء من كلام ابن إسحاق، ويعقب عليه بما يراه من زيادة أو نقد بقوله : ١ قال ابن هشام ، ويسير هكذا في الكتاب ، حتى ليمكن الباحث أن ينتزع من سيرته سيرة ابن إسحاق لولا ما حذف منها وأسقط ،

وقد ابتدأت السرة بسرد نسب الرسول عليه الصلاة والسلام ، واستبع ذلك ذكر جملة صالحة من أنساب العرب وأخبارهم في الجاهلية ، وعاداتهم وأصنامهم ، وذكر تجديد حفر زمزم على يدعبد المطلب ، وولادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ونشأته ، ومبعثه ، ومن استجاب لدعوته ، وما لقيه في سبيلها من عنت وإرهاق ، وما لأقي المؤمنون من أذى ، وهجرة بعضهم إلى الحبشة فراراً بدينهم ، وعرض الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه على القبائل يدعوهم إلى الإسلام ، حتى استجاب له فريق من الأوس والخررج في يترب (المدينة) فهاجر إليها

صلى الله عليه وسلم مع المؤمنين من أهل مكنة، وصارت المدينة دار عز ومتبوأ قرار للمسلمين . وفي المدينة كانت بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين البهود الذين كانوا فيها مفاوضات ومقاولات ومعاهدات نقضوها ولم يتمنوا عليها ، فكانت دائرة الغدر عليهم، وانتهى الأمر بإجلائهم عن المدينة ، والانتصار عليهم في خيبر ، وإذلالهم .

وفى المدينة تبتدىء الغزوات والسرايا التى عزّ بها المسلمون ، وذل الشرك بفتح مكة فى السنة الثامنة للهجرة . وجذا الفتح المبن يدخل العرب فى دين الله أفواجاً، ويوفلون الوفود إلى المدينة معلنن إسلامهم ، وطالبين من يفقيهم فى دينهم ، وذلك فى السنة التاسعة ، وتسمى لحذا سنة الوفود . ويرسل الرسول عليه الصلاة والسلام رسله إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام .

وينتهى الكتاب بذكر أزواجه عليه الصلاة والسلام وتمريضه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وذكر ما جرى في مقيفة بنى ساعدة من الحلاف الذي انتهى غلافة أبى بكر رضى الله عنه .

وهذا إجمال شديد لما في السيرة من مباحث .

### ما كـتب على السيرة واتصل تأليفه بسببها

شرح السمارة أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي الأندلسي ، المتوفى سنة ٥٨١ ه . ويسمى هذا الشرح الروض الأنتُف . وقد طبع فى مطبعة الجالية بمصر فى سنة ١٣٣٢ه (١٩١٤م) فى جزأين .

وشرح غريها ، وتكام على بعض المشكل منها أنداسي آخر، هو أبو ذر الحُشَنَى مصعب بن محمد. وهو من جَيّان في الأندلس ، والحُشَنَى نسبة إلى خُشَنَن بن النمر : قبيلة في قضاعة . نص على ذلك في القاموس ـ وكانت وفاته سنة ٢٠٤ هـ وطبع هذا الكتاب في مصر في مطبعة هندية سنة ٢٣٤٩ هـ .

ونظم السيرة – كما فى كشف الظنون – أبو نصر الحضراوى المتوفى سنة ٣٦٣ هـ : وكذا عبدالعزيز ابن أحمد المعروف بسعد الدين الديريني المتوفى فى حدود سنة ٣٩٧ . وأبو إسحاق الأنصاري التلمساني ، على قافية اللام - وفتح الدين محمد بن ابراهيم المعروف بابن الشهيد المتوفى سنة ٣٩٧ هـ فى بضعة عشر ألف بيت ، وسماه ، فنح القريب فى سعرة الحبيب .

واختصر السيرة البردان ابرهيم بن محمد بن المرحل. وزاد عليها أموراً . ورتبه على ثمانية عشر مجلساً وسماه الذخيرة في مختصر السيرة . قرغ منه سنة ٦١١ ه . ذكر هذا كله في كشف الظنون . وهو يدل على جلالة السيرة وخطرها واشتغال الناس بها . وهي أهل لذلك . غير أن هذه المنظومات والمختصر لم نقف عليها . والظاهر أنها ذهبت مع ما ذهب من نقائس الكتب العربية .

#### نسخ السيرة

سنخ السيرة المخطوطة كثيرة ولا داعي لذكرها هنا . وقد طبعت طبعات متعددة هي :

١ – طبعة بولاق سنة ١٢٩٥ ه في جزأين .

 ٢ --- طبعة غوطا فى أوربا سنة ١٨٦٠ م فى ثلاثة مجلدات .

٣ - طبعة المطبعبة الحيرية في مصر في ثلاثة
 عجلدات سنة ١٣٢٩ هـ

٤ ـ طبعة ليبزج في سينة ١٩٠٠ م في ثلاثة مجلدات .

ه - طبعث سهامش زاد المعادسة ۱۳۳۳ ه.

١٣ صطبعة مصطفى الحلبى وأولاده بحصر سنة ١٣٥٥ ه (١٩٣٦ م) بتحقيق الأسماتذة : مصطفى السقا : وابراهيم الإبياري . وعبد الحفيظ شلبى فى أربعة مجلدات . وهمذه الطبعة هي التي تحيل عليها في هذا البحث.

 ٧ ــ طبعة المكتبة التجارية في مطبعة حجازى بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد .
 تقع في أربعة مجلدات .

#### ج – نماذج

#### ۱ — أمر عمرو بن عامر فى خروجه من البين ، وقصة سد مأرب<sup>(۱)</sup>

وكان<sup>(۲)</sup> سبب خروج عمرو بن عامر من اليمن سـ فها حدثني أبو زيد الأنصاريّ – أنه رأى جُرَّذَا (٢) تحفر فی سد مأرب ، الذی کان محبس علمم الماء فَيصرُفُونُه حيث شاءوا من أرضهم ، فعلم أنه لا بقاء للسدُّ على ذلك . فاعترم على النُّقلةِ من النمُّن ، فكاد 🔐 قومه . فأمر أصغر ولده إذا أغلظ له ولطمه أن يقوم إليه فيلطمه . ففعل ابنه ما أمره به . فقــــال عمرو : لا أقيم ببلد لطم وجهى فيه أصغر ولدى . وعرض أمواله . فقال أشراف من أشراف البمن : اغتنموا غضبة عمرو ، فاشتروا منه أمواله ، وانتقل في ولده وولد ولده . وقالت الأزَّد : لا نتخلف عن عمرو ابن عامر ، فياعوا أموالهم وخرحوا معه . فســـــاروا حتى نزلوا بلاد عَلَثَ مجتازُين يرتادون البلدان ، فحاربتهم عَلَىٰ . فَكَانَتَ حَرَبِهِم سِجَالًا (\*) ... ثُمَّ ارتحلواً عَهُم ، فتفرقوا في البِلدان . فازل آل جَفَّنه بن عمرو بن عامر الشام . ونزلت الأوس والْخزرج يَشُوب 🗥

<sup>(</sup>١) بنجة تن الحسرة وتخفيفها ، وهو موضع في البين , و الله السد بين ثلاثة جبال ، مدت الجهة المفتوحة ، وترز اللميول ، فتحلو ، وفي معجم أذا اختاجوا إلى الماء فتحوا بن السه بقدر حاجبهم , وفي معجم البلدان أن هذه القصة مع عمران بن عامر , إذ كان عمرو قد توفى قد

<sup>(</sup>٢) السيرة ١ - ١٢

<sup>(</sup>٣) هو الفار،

<sup>( ؛ )</sup> أي مكر بهم و احتال عليهم لمنفعته .

 <sup>(</sup>a) أي يغلب هو لاء مرة وهؤ لاً عمرة لا يستثفر النصر الأحد الفريقين .

<sup>(</sup>٦) هي المدينة المنورة .

ونزلت خُرَاعة مَرَّالًا؟. ونزلت أزَّد السَرَاة السَرَاة الْ وتعالى ونزلت أزَّد السَرَاة الله تبارك وتعالى على السه الله تبارك وتعالى على السه السه تبارك وتعالى على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم : (لقد كان لسباً في مسكنهم آبة جنتان عن يمين وشهال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيسل العرم) ""، والعرم: السد"، واحدته عرمة ، فيا حدثني أبوعبيدة.

# ٢ -- قول عتبـــة بن ربيعة في أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال <sup>(ء)</sup> ابن اسحاق : وحدثنی يزيد بن زياد ع محمد بن كعب القُرَظَىُّ قال : حدَّثْتُ أَنْ عُنْبَةً بن ربيعة ـــ وكان سيداً ــ قال يوما وهو جالس في نادى قریش ، ورسول الله صلی الله علیه وسلم جالس فی المسجد وحده : يامعشر قريش ألا أقوم إلى عمد فأكلُّمه وأعرض عليه أموراً لعله يقبل بعضها فنعطيه أتها شاء ، ويكفّ عنا . وذلك حين أسلم حمزة ورأوا أصحاب رسول القصلي الله عليه وسلم يزيدون ويكثرون. فقالوا : بلي يأبا الوليد ، قم إليه فكالمه . فقام إليه عُنتُبة حتى جلس إلى رسول الله صلى اللهعليه وسلم فقال يابن أخى إنك منا حيث قد علمت من السَّطَّة (٩٠) في العشيرة والمكان في النسب . وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم ، فرقت به جماعتهم ، وسفيهت به أحلامهم ، وعبُّت به آلهتهم ودينهم ، وكفَّرت به من مضى آبائهم . فاسمع منى أعرض عليكأموراً تنظر فيها لعلك تقبل مهـا بعضها . قال فقال له رسول الله ضلى الله عليه وسلم : قل يا أباالوليد أسمع

قال : يابن أخى : إن كنت إنما تريد بما جثت به من

هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون

أكثرنا مالاً . وإن كنت تريد به شرفاً ســودناك علينا حتى لانقطع أمراً دونك . وإن كنت تريد به

مُلككُمُ ، وعزَّه عزَّكم وكنَّم أسعد الناس يه .

مُلْكُمَّا مَلَكُناكُ عَلَيْنا . وإن كان هذا الذي يأتيك رَتْيَا 🗥 ثراه لاتستطيع ردَّه عن نفسك طلبنا لك الطبّ ، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرثك منه فإنه ربما غلب التابع(٢) على الرجل حتى يُدَاوَى منه ، أوكما قال له . حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله صلىالله عليه وسلم يستمع منه قال : أقد فرغت يأبا الوليد ؟ قال نعم أ. قال فأسمع مني . قال : أفعل أ. فقسال : ( بسم الله الرحمن الرحيم حم تنزيل من الرحمس الرحيم كتاب فُصَّلت أياته قُرا نا عَرَبياً لِقُوم يعَمَّلُونَ بَشَيْرًا وَنَذَيْرًا فَنَاعْرَضَ أَكُثْرُهُمْ فَهُمْ لايتَسْمَعُونَا وقالُواْ قُلُوبُنا فِي أَكِنَّةٍ مِمَا تَدَعُونَا إِلَيْهِ ﴾ ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها يقرؤها عليــه . فلما سمعها منه عُنَّبة أنصت لهـــا وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليها يسمع منه . ثم. انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة مها فسجد ثم قال : قد سمعت بأبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك . فقام عُنْتَبَة إلى أصحابه فقال بعضهم لبعض : تحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به . فلما جلس إليهم قالوا : ما وراك يا أبا الوليد ؟ قال : وراثى أنى قد سمعت قولا والله ماسمعت مثله قطآ . واقد ماهو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة . يامعشر الرجل وبين ماهو فيه فاعتزلوه فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظم . فإن تصيه العرب فقد كُفيتموه بغيركم . وإن يظهر على العرب فلسكه

<sup>(</sup>١) هو المعروف بمر الظهران , وهو على مرحلة من مكة .

<sup>(</sup>۲) جبال بين تهامة ، ونجد .

<sup>(ُ</sup>مُ) الآيتان و ۽ ۽ ۽ سورة سام .

<sup>(</sup>٤) السيرة ١/٣١٣ .

<sup>(</sup>ه) أي الثرف والمكانة .

<sup>(1)</sup> هو ما يترادي للإنسان من الجن ,

 <sup>(</sup>٤) هو ما يتبع الإنسان من الجن .

قالوا سحرك والله يا أبا الوليسلد بلسانه . قال : هذا رأيي فيه ، فاصنعوا مايدالكم .

# ٣ ــ ذكر سنة تسع و تسميتها سنة الوفود ، و نزول سورة الفتح

قال (۱) ابن إسحاق : لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وفرغ من تبرُوك وأسلمت ثقيف وبايعت ، ضربت إليه وفود العرب من كل وجه . قال ابن هشام : حدثنى أبو عبيدة أن ذلك في سنة تسمى سنة الوفود . قال ابن إسحاق : وإنحا كانت العرب تربيّص الإسلام أمر هذا الحي

(١) السيرة ٤/ه٠٠ .

من قريش وأهر رسول الله صلى الله عليه وسلم. وذلك أن قريشاً كانوا إمام الناس وهاديهم ، وأهل البيت الحرام ، وصريح ولد اسهاعيل بن ابرهيم عليهما السلام ، وقادة العرب ، لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هي التي نصبت لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافه ، فلم افتتحت مكة ودانت له قريش ، ودوّخها الإسلام وعرفت العرب أنه لاطاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته ، فدخلوا في دين الله حلى الله عليه وسلم ولا عداوته ، فدخلوا في دين الله – كما قال عز وجل – أقواجاً ، يضربون إليه من كل وجه . يقول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم : (إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسيتح محمد ربك واستغفره إنه كان توانا) .





## الإمبىت على والمؤانسة لأبي حيان النوجيذى بسلم الدكتورزى نجيب محمود

أمناذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حلَّى فَانَى عَاطَل ؛ قد أَذَلَى السَّفَر مَنَ بَلَد إِلَى بَلَد ، وخذَلْى الوقوف على باب باب ، ونكر فى العارف بى، وتباعد عنى القريب منى . . . » .

ولعل أبا الوفاء المهندس قد استجاب إلى استغاثة أبي حيان فأغاثه ، بأن قدمه إلى الوزير أبي عبدالله العارض ، فجعله الوزير من ساره ، وسامره أبو حيان ثمانى وثلاثين ليلة (١)؛ وبعدئذ طلب أبو الوفاء من أبي حيان أن يشجل كل ما دار يبنه وبين الوزير ، وهكذا فعل أبو حيان ، فكان من ذلك هذا الكتاب الذي نقده

الذي نقدمه .

(1) في نشرة الكتاب التي أصدرها المرحومان الآستاذان أحمد أمين وأحمد الزين ، ذكرت أربعون ليلة ، وفي المقدمة التي كتبها الأستاذ أحمد آمين ورد أن الليالي عددها سبع وثلاثون ، لكني عددتها فوجدتها ثماني وثلاثين ، ذلك أن الليلتين العاشرة والحادية عشرة قد أدجتا في ليلة واحدة ، ثم حاء العدد الترنيبي بعد دناك يقول ، الليلة النائلة عشرة يه ولم ثذكر الليلة النائية عشرة ، وقد بلغ العدد الختاى في التشرة السالفة الذكر يا أربعين ليلة يا ، فإذا طرحنا الليلة المادية عشرة المتروكة ، كان العديم عشرة المدعمة في العاشرة ، والليلة النائية عشرة المتروكة ، كان العديم عشرة المدورة الكتاب، أما من حيث عدد الليالي بحسب تقسيم الكتاب، أما من حيث عدد اللياني عسب تقسيم الكتاب، أما من حيث عددا من حيث العادثة ، فقد كانت من على حساني حسرة المعاني حساني حسرة على حساني حسرة المعاني .

كان أبو حيان التوحيدي بائساً في حياته وبعد مماته ، أما في حياته فقد عاش فقيراً ، وأما بعد موته فلم يجد من المؤرخين من يترجم له ترجمة وافية ، وذلكُ برغم اتساع آفاقه وعمق أغواره ، حتى ليعد الفيلسوف الأديب المعبر عن ثقافة النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى ؛ فاسمع هذه الرسالة الحزينة التي مختم بها الجزء الثالث من كتاب الإمتاع والمؤانسة ، موجهاً إياها إلى صديقه أنى الوقاء المهندس الذي كان له فضل تقريبه من الوزير أبي عبدالله العارض وهو الوزير الذي قيلت في حضرته أحاديث السمر الثقافي التي جمعت في كتاب الإمتاع والمؤانسة ــ اسمع هذه الرسالة الحزينة التي مختم مها أبو حيان كتابه هذا ، فهو يقول : ﴿ خَلَصْنِي أَمَّا الرجل من التكفف ، أنقذني من لبس الفقر ، أطلقني من قيد الضر ، اشترني بالاحسان ، اعتبدئي بالشكر . . . اكفني مؤونة الغداء والعشاء ؛ إلى متى الكسعرة اليابسة والبقيلة الزاوية ، والقميص المرقع . . ؟ إلى متى التأدم بالحيز والزيتون؟ . . . أجبرني فانبي مكسور ، اسقني فانني صد ، أغثني فانني ملهوف ، شهرني فانني غفل ،

وقد حقق الأستاذ أحمد أمن في مقدمته لهذا المحتاب شخصية هذا الوزير وانتهى إلى أنه هو الوزير المحتاب شخصية هذا الوزير وانتهى إلى أنه هو الوزير البوعبدالله الحسين بن أمجد بن سعدان ، وزير صمصام الدولة سنة الدولة البويهى ، وقد استوزره صمصام الدولة . وظل ابن سعدان في الوزارة إلى سنة ٢٧٥ ، وقد كان اه إبان وزارته ندوة بجمع فيها العلماء والأدباء ، منهم ابن زرعه الفيلسوف النصر الى ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس الفيلسوف النصر الى ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس الفيلسوف النصر الى ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس الفيلسوف النصر الى ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس الفيلسوف النصر الى ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس الفيلسوف النصر الى ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس الفيلسوف النصر الى ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس الفيلسوف النصر الى ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس (الذي قرب أبا حيان من مجلس الوزيو ) .

وأما أبو الوفاء المهندس ، الذي من أجله كتب كتاب الإمتاع والمؤانسة ء فقد قال عنه ابن خلكان ﴿ إِنَّهُ أَحَدُ الْأَثَّمَةُ المُشَاهِيرِ فَى عَلَمُ الْهَنْدُسَةُ . وَلَهُ فَيْهُ ستخراجات غريبة لم يسبق بها . , . وكانت ولادته سنة ٣٢٨ بمدينة بوزجان وقدم العراق سنة ٣٤٨ ، رتوفى سنة ٣٧٣» وعلى هذا التاريخ يعلق الأستاذ حمد أمين بقوله إن ابن خلكان قد ذكر أنه نقل تاريخ لوفاة هذا من شيخه ابن الأثبر ، ولكن الذي في ابن لأثير أنه عد وفاته في حوادث سنة ٣٨٧ فلما أن ابن خلكان أخطأ في النقل أو أن الناسخ أخطأ في الكتابة . و إنه ليقال إن أبا حيان قد ألف تحو عشرين كتابًا. كن لم يبق منها إلا عدد قليل ، منها كتاب ، الهوامل الشوامل » ( نشره الأستاذان أحمد أمن والسيد أحمد صقر ) و « الصداقة والصديق » و « البصائر واللخائر » نشره الأستاذان أحمد أمن والسيد أحمد صقر ه المقابسات» و « الاشارات الهية » ( نشره الدكتور

للبد الرحمن بدوي ) -- وكتاب ﴿ الامتاع و المؤانسة ﴾

لذى نقدمه عهذا المقال ، وقد ألفه لابن سعدان ــ كما

لمنا ـــ سنة ٣٧٤ ؟ والظاهر أن أسبقها تأليفاً هو الهوامل

الشوامل ( راجع مقدمة أحمد أمين للهوامل والشوامل

- ص: ى) وتبعه الامتاع والمؤانسة ، ثم الصداقة والصديق . وأما الذخائر والبصائر فقد ذكر فى مقدمته أنه بدأ به سنة ٣٧٥ وأتمه بعد خسة عشر عاماً ، ثم جاء كتاب المقابسات . لأنه ذكر الهوامل والشوامل فى المقابسات ، وقد ألف الصداقة والصديق للوزير ابن سعدان إبان وزارته - ووزارته من ٣٧٣ إلى ٣٧٥

يلور السمر فى كتاب الامتاع والمؤانسة على ليال ، لكل ليلة موضوع رئيسى بحدده الوزير بسوال ليلقيه ، لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب فيتناول أموراً كثيرة منوعة ، وغالباً ما يختم المحلحة وداع الله وغيا يلى موجز سريع لأهم ما دار من أحاديث خلال الليالى الثمانى والثلاثين .

 فغى الليلة الأولى جرى السمر حول متعة الحديث ، وخصائص الحديث الجيد . وخلاصة الرأى هنا أن الحديث الجيد هو الذي بجرى على أحكام العقل ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدة وطرافة ؛ وإن الإنسان ليسأم من كل شيء إلا من الحديث الطلي : ففي الحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم ؛ وتنقيح للأدب ۽ وأما الموضوعات العرضية الَّتِي تَنَاوِلُمَا الكَلامِ فِي اللَّيْلَةِ الْأُولَى : فَتَحَدَّيْدَاتَ لَغُويَةً تفرق بن معني كلمة ﴿ عتيق ﴿ ومعني كلمة ﴿ قدم ﴾ وذلك عناسبة المقارنة بين الحديث الذي يكون فيه جديد والحديث الذي يذكر القديم ؛ «التعجب كله منوط بالحادث . وأما التعظم والإجلال فهما لكل ما قدم x بـ وكذلك تناول أبو حيان بالتحديد معانى هذه الكلمات : حادث ، ومحدث ، وحديث ؛ وأخبراً ختمت الليلة مملحة الوداع ، وهي نكتة عن بناء بني جداراً لرجل ، وبينها هما مختلفان على الأجر ، سقط الجدار ، فقال الرجل للبناء: هذا عملك الحسن ؟ فقال البناء وهل أردت أن يبقى الجدار قائماً ألف سنة ؟ فأجاب الرجل: لا ، ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك .

- ويدور حديث الليلة الثانية حول شخصيات بارزة عندئذ في العلم والأدب ، يصفهم أبو حيان لاوزير ويقول رأيه فيهم ؟ فنهم أبو سليمان المنطقي الذي يقول عنه : \* أما شيخنا أبو سليان فانه أدقهم نظراً ، وأقعرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحصن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل عما عنده من هذا الكنر » .

فطلب منه الوزير أن يحدثه عن آراء هؤلاء العلماء في النفس و فأخذ أبو حيان يفصل القول في ذلك ، وملخص ما قاله أنهم متفقون على أن النفس جوهر خالد ، وكان من أدق ما قاله كذلك في العلم بمسائل الحكمة أنه وسط بين اليقين الكامل وبين اليأس من المعرفة ، وكذلك قال في علم الطب إنه وسط بين السلامة الصواب والحطأ ، وفي الحياة أنها وسط بين السلامة والعطب ، وكذلك فرق أبو حيان بين العلم والتعليم ،

و فالعلم صورة المعلوم فى نفس العالم ، وأنفس العلماء عالمة بالفعل ، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة ، والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل ، والتعلم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل ، وختمت الليلة بأربعة أبيات فى الغزل .

- وفى الليلة الثالثة يدور الحديث عن يعض رجال السوء ، فيهرام « رجل مجوسى معجب ذميم ، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ » وابن كخيا « رجل نصرانى أرعن خسيس ، ما جاء يوماً بخير قط لا فى رأى ولا فى على ولا فى توسط » وهكذا .

 وتدور الليلة الرابعة كلها تقريباً على الحديث عن ابن عباد ، يسأل الوزير أبا حيان رأيه في ابن عباد وما يقال في ذمه أحياناً ، فيقول أبو حيان ۽ إن الرجل كثىر المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان . . # وبمضى فى تحليل شخصيته تحليلا مسهباً ، ويقول عنه إنه بمدح نفسه بشعر ثم يعطيه لمن يلقيه كأنما هو شعر قيل فيه من سواه ، فهو محب للثناء للدرجة الإسراف : وهو مزيج من عقل وحمق ﴾ ويأخذ أبو حيان في مقارنته يابن العميد؛ ويصف ابن عباد بمرض النفس: « فللنفس أمراض كأمراض البدن » ؛ وهكذا أعطانا أبو حيان صورة مقصلة عن جوانب ابن عباد : فضائله وعيوبه ؛ ومما ورد في هذه الليلة كذلك ذكر لأعلام العلماء والأدباء وما عتار فيه كل منهم ؛ قالحليل في العروض ، وأبو عمرو بن العلاء في اللغة ، وأبو يوسف في القضاء ، والاسكافي في الموازنة ، وابن بومخت في الآراء والديانات ، وابن مجاهد في التراءات ، وابن جرير في التفسير ، وارسطوطاليس في المنطق ، والكندى فى الجوهر الفرد ( الجزء الذى لا يتجزأ ) ؛ وابن سيرين في العبارة ، وأبو العيناء في البلسهة ، وابن

أبي خالد في الحط ، والجاحظ في الحيوان . . الخ . ومن أصدق ما جاء في حديث هذه الليلة : قول أبي حيان بضرورة التثقيف لمن يتصدى للكتابة الأدبية مع التواضع في تقديره لنفسه - قال : وليس شيء أنفع للمنشىء من سوء الظن بنفسه ، والرجوع إلى غيره ، وإن كان دونه في الدرجة ، وليس في الدنيا عصوب (أي ليس فيها أحد) إلا وهو محتاج إلى تشقيف ، والمستعين أحزم من المستبد . . ومن لطيف ما قاله في التفرقة بين كتاب يكتب وحديث يقال . أن الكاتب لا يشفع له خطأه أن يكون قد أسرع في الكتابة ، فليس يعلم القارئ أأسر عت في كتابة ما كتبت الكتابة ، فليس يعلم القارئ أأسر عت في كتابة ما كتبت أم أبطأت وأحسنت فيه أم أخطأت وأحسنت أم أسأت و .

- وفى الليلة الخامسة عود إلى الحديث عن ابن عباد ، ثم الحديث عن أبى اسمق الصاني ؛ أما ابن عباد فقد نجيح رغم عيوبه لأن أحداً لا يقول له أخطأت ، فن كان مجدوداً جعل الناس خطأه صواباً ، وأما أبو اسمق الصاني ، فانه أحب الناس للطريقة المستقيمة . . وإنما ينقم عليه قلة نصيبه من النحو » .

- وأما الليلة السادسة فحديثها عن خصائص الأم : فالفرس تقتدى ولا تبتكر ، والروم لا يحسنون إلا البناء والهندسة ، والصين أصحاب صنعة لا فكر لها ولا روية ، والدك سباع للهراش ، والهند أصحاب وهم وشعبذة ، وأما العرب فقد علمتهم العزلة التفكير ، وساعدتهم بيئتهم على دقة الملاحظة ، وهم ذوو قيم خلقية عليا .

. ومن رأى أبي حيان أن الفضائل موزعة بين الأم ، وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة فلا يكون ذلك إلا على

سبيل التعميم فى القول ، ولذلك إذا أريدت مقارنة بين أمة وأمة وجب أن يفاضل بين الكامل فى كل مهما أو يين الناقص فى كل مهما وإن تعصب الإنسان لقومه ليجعل من العسر عليه أن يقول أى الأهم أفضل من سواه ، فلكل أمة عصر تعلو فيه ثم بجىء عصر آخو فتعلو أمة أخرى . وهكذا ، وليس من الانصاف أن نقارن أمة إبان ضعودها بأخرى إبان هبوطها .

على أن أبا حيان يعود فيخص العرب بالثناء . ويتناول بحديثه اللغة العربية فيقول إنه استعرض غيرها من اللغات فلم يجد فى أى منها « نصوع العربيسة . أعنى الفرج التى فى كلمانها ، والفضاء الذى تجده بين حروفها ، والمسافة التى بين محارجها . . . الخ » ، ويتصدى أبو حيان لما قاله الجمهانى فى ذم العرب ، ليتولى الدفاع عمم أبجد دفاع وأبلغه .

- وفى الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب والبلاغة أيهما أنفع - أو قل بين العلوم الرياضية وفنون الأدب - فقد كان هناك من فضل الأولى على الثانية ، لأن الأولى جد والثانية هزل ، والأولى مستندة إلى مبدأ موصولة بغاية وحاضرة الجدوى ، أما الثانية فزخرفة وحيلة ، والأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب ، ولئن اكتفت الدولة بكاتب واحد ، فلا يكفيها مائة عاسب .

ويرد أبو حيان بقوله إنه لا غنى للحساب نفسه عن الانشاء ؛ وإن البلاغة مستندة إلى عقل ، لأن بها تقام الحجة ؛ فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر خلال ألفاظ ، وأخيراً تستقر فى خط ؛ وأما أن الدولة يكفيها منشىء واحد فليس حجة على شىء ، لأنتا نحتاج إلى خياطين أكثر مما نحتاج إلى أطباء ، ولا يدل ذلك على أن صناعة الطب دون صناعة الحياطة ؛ وليس صحيحاً أن الكلام الملحون يؤدى المعنى ، لأن المعنى يتغير دائماً بتغير الإعراب .

\_ أما الليلة الثامنة فقد رويت فها مناقشة فلسفية دبيقة عيقة كانت قد دارت بن ألى سعيد السراف وأبي بشر متى بن يونس القنائي في حضرة الوزير ابن الفرات عن المنطق اليوناني والنحو العرف ( وهي مناقشة وردت أيضاً في كتاب المقابسات لأنى حيان التوحيدي) وخلاصة الرواية أن الوزير ابن الفرات كان قد سأل مجالسيه ذات يوم إن كان بينهم من يستطيع أن يتصدى لمناظرة أنى بشر متى في المنطق ، فانه يقول أن ؛ لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والحسر من الشر والحجة من الشبة والشك من اليقان إلا بالمنطق » ؛ فاستجاب أبو سعيد السرائي لدعوة الوزير ثم واجه متى فقال : حدثني عن المنطق ما تعنى به ؟ فقال منى : أعنى به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالمبزان ، فانى أعرف به الرجحان من النقصان ؛ فقال أبو سعيد رداً على ذلك إن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالاعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل ؛ وكأنما أبو سعيد يريد بذلك أن يقول إن صورية المنطق وحدها لا تغنى ، إذ لا بد بين معرفة محقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور ؛ والتشبيه بالمزان ناقص ، لأن من الأشياء ما لا يوزن ؛ وإذا كان المنطق الأرسطَى ملزماً لمن يَكلم اللغة الْيُونانية فليس هو بملزم لمن يتكلم العربية .

فيرد متى قائلا إن المنطق يعنى بالمعقولات ، والناس فى المعقولات سواء ، فأربعة وأربعة تساوى

تمانية عند اليونان وصند العرب وعند غيرهما من الأمم على السواء ؛ فيعود أبو سعيد إلى الكلام قائلاً : إن التشبيه بأربعة وأربعة وأنها تساوى ثمانية عند كل الأمم هو تشبيه لا يوُّدي ، لأن حقائق الرياضة بينة ، على خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ؛ على أننا إذا ُكنا نعني بالمعقولاتُ تلك المعانى التي يوصل إلها باللغة الجامعة للأسهاء والأفعال والحروث عنفقد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة ؛ فكيف ندرس منطق اليونان دون لغمَّهم ، فضلا عن أننا ننقُل المنطق اليَّوناني عن اللغة السريانية ، والمعانى أتما يصيبها التحول عند الترجمة من لغة إلى لغة ؟ وهنا يقول أبو بشر مثى إن الترجمة عن اليونانية تكفينا في هذا الصدد ؛ ويعود ابو سعيد إلى الرد قائلا : افرض أن ألَّر جمة تكفينا في ذلك ، فهل اختص اليونان دون سواهم بالعقل ؟ أليس العلم مقسما بين الأمم ؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس يصيبون وتحطئون ، ومع ذلك فليس وأضع المنطق أمَّة بأسره! 4 يُل هُو رجل واحد ؟ هذا إلى أن منطقه لم يغير من العالم شيئًا ، لأن الأمر مرهون بالفطرة ، وحال الناس من حيث الفطرة هي بعد طهور المنطق كما كانت قبل ظهوره ﴾ إننا تعلم أنَّ عقول الناس متفلوتةٍ فكيفِ تزعمِ أن في وسعُ المنطق أن يسوى بينها جميعاً ؟

ويسأل أبو سعيد مناظره فيقول إلى هل فى وسع المنطق الأرسطى أن يدلنا على معانى حرف الواو فى اللغة العربية ؟ فقال له مئى : هذا نحو وليس هو من شأن المنطق ؛ فأجابه أبو سعيد بأن المنطق هو نحو والنحو هو منطق ؛ فاذا كانت المعانى مشاعاً بين الأيم ، فلا تكون يونانية ولا هيدية ، وإنما يكون الاختلاف فى اللغة التى يعر بهاكل قوم عن تلك المعانى ، إذن فدراسة

اللغة لا مندوحة عنها ؛ ويضرب أبو سعيد مثلا بالحرف في اللغة العربية : الواو والباء وحرف « في » فلكل منها أحكام تقضى بها قواعد اللغة العربية ، وليست هي نتاجاً للعقل الوناني ، مما يبين أنه لا بد للمنطقي من دراسة اللغة التي بها يكون التفكير ؛ فالنحو عمس المعاني ولا يقتصر أمره على اللفظ .

إنه بغير مادة الفكرة لا يوصل إلى حل لأى مشكلة ، فالمنطق فى صوريته المجردة لا يرفع خلافاً بين متناظرين ولا يؤدى بصاحبه إلى معتقدات بعينها ، وخلاصة القول عند أبى سعيد السيراني أن دراسة المنطق دون دراسة اللغة العربية لا تجدى نفعاً .

وبعد الفراغ من هذه المناقشة الفلسفية ينتقل الحديث في تلك الليله الثامنة إلى وصف لشخصية أبى سعيد السيراق وإلى آخرين غيره كأبي على النحوى ، وعلى ابن عيسى وطائفة من الشعراء ، ثم يتناول الحديث مسكويه ، وابن نباتة وغيرهما ، فكأنما هي سجل حافل لحركة علمية ثقافية واسعة المدى .

وفي الليلة التاسعة أوصاف دقيقة لصنوف الحيوان وما تتميز به ، وكيف أن صفات الحيوان موجود مثلها في الإنسان ، إذ في الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوانات كلها ، فهو إذن مختلف عنها لا بالنوع ولكن بكترة ما فيه من صفات ، تجمعت فيه وتفرقت في الحيوان ؛ فللسبع والفأرة صفة الكمون ، وللذئب صفة الثبات، وللخنزير صفة الحذر، وهكذا ، والظر مثلا إلى الصفات التي لا بد من توافرها في القائد وانظر مثلا إلى الصفات التي لا بد من توافرها في القائد العظم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : بينعي القائد العظم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : بيناء الحيوان : وحملة الديك ، وتحنن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحملة

الجنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركى ، وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن العروا ، ... وهي دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء ، .

نعم إن من أهم ما يفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل معد الأول يعمل معلى حين أن الثانى يعمل بعد اختيار إرادي منه ، لكن للإنسان من الهام الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً .

وذكر أبو حيان أن للإنسان أنفساً ثلاثاً : النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، وأن لكل نفس منها أخلاقها ، فمن خصال النفس الناطقة أن تبحث عن حقيقة الإنسان والكون والله ، وكذلك من وظائفها أن تضبط نوازع النفسين الأخريين ؛ وبعد ذلك أخذ أبو حيان يتناول الفضائل وأضدادها واحدة واحدة ليحدد مقوماتها وعناصرها ؛ فما الحسن وما القبيح ؟ ما الصواب وما الخطأ ؟ ما الخير وما الشر؟ وما العدل وما الجور ؟ ما الشجاعة وما الجن ، الخ .

ويختم أبو حيان القول فى الأخلاق بأن يصنف الناس من حيث أخلاقهم بحسب أمزجتهم ؛ فاذا غلبت الحرارة على الإنسان كان شجاعاً بذالا ملتهباً سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الإدراك.

وإذا غلبت عليه البرودة كان بليداً غليظ الطباع ثقيل الروح .

وإذا غلبت عليه الرطوبة كان لين الجانب سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان .

وإذا غلبت عليه اليبوسة كان صابراً ثابت الرأى صعب القبول . وتما هو جدير بالذكر عن هذه الليلة أن أبا حيان يذكر فيها أنه قد أضاف من عنده عند الكتابة ما لم يرد في غضون الحديث ، وذلك استكمالا للموضوع .

\_ وفى الليلتين العاشرة والحادية عشرة قرئ بحث عن خصائص الحيوان ، منها ما هو فسيولوجي ومنها ما هو متصل بالطباع .

وفي الليلة الثالثة عشرة (١) قرئ عث فلسفى عن النفس ، فهى تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن ، ولذلك فهى لا تفسد بفساد البدن ؛ هى جوهر لا مادى ، وغير قابل المقاييس الكية ؛ ينتقل الحديث إلى الحركة، فهى إما من داخل: وعندئذ تكون إما حركة داخلية تكون إما حركة داخلية نسكن أحياناً ، أو من خارج : وعندئذ تكون إما حركة بالدفع من خلف أو بالجر من أمام ، وحركة الجسم الإنساني إنما تكون بفعل نفس ؛ وإذن فالنفس حية ، الإنساني إنما تكون بفعل نفس ؛ وإذن فالنفس حية ، هو في جوهر قابل لأن تطرأ عليه الأضداد دون أن يتغير هو في جوهريته ؛ وقوام النفس بذاتها لا بكونها حالة في بدن ؛ ومن الفوارق بين الجسم والنفس أن الجسم حالة فيه ، لأن الضدين لا مجتمعان فيه ، أما النفس فتقبل الصورة التي كانت ختقبل الصور الأضداد دفعة واحدة .

ــ أما الليلة الرابعة عشرة فتبدأ بمعى السكينة وأنواعها ، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية. ، أما الطبيعية فهى اعتدال المزاج في العناصر الطبيعية ، وأما النفسية فهى ما نسميه بالروية

حين بأتى بماثلة لحكم البديه ، والسكينة العقلية هى فى التئام الخواطر والأفكار ، وأما السكينة الالهية ، فلا عبارة عنها على التحديد ، لأنها كالحلم فى الانتباه ، وكالاشارة فى الحلم ، وليست حلماً ولا انتباها فى الحقيقة ، أى أنها سكينة روحانية .

وبعد ذلك ينتقل الحديث إلى ما تشترك فيه الأم وما تختلف فيه من صفات وخصائص ، فكلها مشترك في الفطرة الواحدة ، وتأتى بعد ذلك أوجه الاختلاف ، فاليونان يميزهم الفكر ، والهند يميزهم الوهم (أى الحيال) والعرب ميزتهم الفصاحة ، والفرس السياسة ، والترك الشجاعة .

ــ وفي الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفي عن # الممكن # و ( الواجب # حكى فيه التوحيدي عن ابن يعيش الرقى رأيه فهما ، فقال : « الممكن شبيه بالرؤيا لا بدن له يستقل به ، ولا طبيعة يتحنز فها ... وكما أن الروّيا ظل من ظلال اليقظة ، والظل ينقص ويزيد إذا قيس إلى الشخص ، كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب ، فطوراً يزيد تشاجاً للواجب ، وطوراً ينقص تشابهاً للممتنع ، وطوراً يتساوى بالوسط ، « والواجب ( ويقصد به في المصطلح الفلسفي ما هو واحد ، وله نصيب من الوحدة بدليل أنه لا تغير له ولا حيلولة لا بالزمان ولا يالمكان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل . . الخ . ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى ، هي التفرقة بن العقل والحس ، فالأول ثابت والثاني متغبر ، ومما قاله في ذلك أن العقل يوصف بشهادة الحس ، وكذلك الحس يوصف بشهادة العقل ء ﴿ إِلَّا أَنْ شَهَادَةَ الحس للعقل شهادة العبد للمونى ، وشهادة العقل للحس

<sup>(</sup>١) قد رتبت خطأ في نشرة الاستاذين أحمد أمين وأحمد الزين مجيت بجلت الليلة التالئة عشرة، ثم تنابع الحطأ في العامد الترقيبي بعد ذلك إلى نهاية الكتاب بأجزاته الثلاثة — وحقيقتها أنها الليلة الثانية عشرة ، لكننا نؤثر الإبقاء هنا على الترتيب الموجود في الكتاب المجولة المراجعة ،

البسيطة الشريفة من جهة الصور الرفيعة ، بالقياس إلى المحواس التي المتعارب المحواس التي المتعارب المحديث إلى مسائل لغوية .

ــ وفى الليلة السادسة عشرة حديث عن الجبر والقدر ، تعليقاً على كتاب العامرى المعنون «إنقاذ البشر من الجبر والقدر » .

وبهذه الليلة انهى الجزء الأول من كتاب الامتاع والمؤانسة .

ويبدأ الجزء الثانى بالليلة السابعة عشرة ، وفيها بحث لغوى عن الكلمات التي على وزن تفعال ( بكسر التاء ) و تفعال ( بفتح اثتاء ) .

ثم ينتقل الحديث فها عن إخوان الصفا ، ويقال إن هذا هو النص الوحيد الذي كشف لنا عن أفراد هذه الجياعة الَّمي أَلفت # رسائل اخوان الصفا ؛ المشهورة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ثم نقله القفطى ، وعن القفطى نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا ، وعن هذه الجاعة الفلسفية يقول التوحيدي هنا : ٥ وكانت هذه العصابة قد تآ لفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصر إلى جنته ، وذلك أنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهرها إلا بالفلسفة . . وزعموا أنه مثى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، وصنفوا خسن رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ، علمها وعملها ، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وكتموا أسهاءهم . . . 🖟 .

فى تلك الرسائل ، ومنها ما يدحض قولح فى أن الشريعة من الفلسفة ، لأن الشريعة وحى إلهى ، نسلم بها ولا نعلها ، وهى لا تخضع للمقادير ، ولا تشبه العلم الطبيعى ولا علم الهندسة ، ولا تحتاج إلى المنطق ، وعند الاختلاف على شيء فى العقيدة لا نلجأ إلى العلم ه فأين الدين من الفلسفة ؟ وأين الشيء المأخوذ بالموحى النازل من الشيء المأخوذ يالرأى الزائل ، والعقل وحده لا يكفى ولا يد معه من وحى ينزل على تبى ، والنبى فوق الفيلسوف .

ثم يورد أبو حيان رد المقدسي على هذا كله ، و فالشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء الله ثم رد الحريري على المقدسي في مقارنة الشريعة بالفلسفة ؛ ويورد كذلك رأى أبي سليان المنطقي القائل بأن الشريعة والفلسفة كلتهما حتى ، دون أن تكون إحداهما مأخوذة من الأخرى ؛ وقد تجتمع الشريعة والفلسفة في رجل واحد وقد تظهر كل منهما على حدة وينتقل الحديث بعد ذلك إلى استطرادات في الحكمة وفي خصائص الحيوان وغير ذلك .

- والليلة الثامنة عشرة حديثها مجون وهزل :
- والتاسعة عشرة فيها أقوال حكمية قرثت على
   الوزير -
  - والعشرون تشتمل على أحاديث نبوية .
- والليلة الحادية والعشرون تتناول موضوع الغناء والموسيقى ؟ فلهاذا تؤثر الموسيقى فى العقل ؟ وفيها حديث عن حاستى السمع والبصر .
- وأما الليلة الثانية والعشرون فقد دار الحديث فيها حول موضوع فلسفى عويص ، هو موضوع الجزئي والكلى وادراكهما والعلاقة بينهما ؛ ومن أبرع

ما قاله أبو حيان في ذلك – نقلا عن أبي الحسن العامري – « الكلى مفتقر إلى الجزئي ، لا لأن يصبر بدعومته عفوظاً ، بل لأن يصبر بتوسطه موجوداً ، والجزئي مفتقر إلى الكلي ، لا لأن يصبر بتوسطه موجوداً ، بل لأن يصبر بدعومته محفوظاً (أي أن الكلي محاجة إلى الجزئي ليتجسد فيه وجوداً فعلياً ، والجزئي محاجة إلى الكلي ليدوم).

ومما قاله فى الكلى والجزئى أيضاً أن ؛ ما هو أكثر تركيباً فالحسى أقوى على إثباته ، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته ؛ .

وفى هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير ، وهى مشكلة معروفة فى الفلسفة ، وذات علاقة يالكلى والجزئى ؛ وفيها أيضاً حديث عن أنواع الحطاب : خطاب العاقل للعاقل ، وخطاب العاقل للأحمى ، وحديث عن العادة » ؛ وحديث عن الفقر ومعناه الصحيح ، فليس الفقر فى قلة المال ، بل هو فى كثرة الشهوات وإن كثر المال .

 وفي الليلة الثالثة والعشرين روايات عن النبي عليه السلام .

- وفى الرابعة والعشرين أحاديث عن الحيوان والنبات : أين تكون مواطنها وما طبائعها ؟ ثم حديث عن الروح والنفس .

- وأما حديث الليلة الحامسة والعشرين فمناظرة بارعة فيها موازنة بين النظم والنثر ؟ فيعد مقدمة طريفة عن كون الحديث في موضوع النظم والنثر كلاماً على كلام ، والكلام على الكلام صعب . . . لأنه يدور على نفسه ، ويلتبس بعضه ببعضه ، وتمذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق ، وكذلك النثر والشعر ، .

ثم رویت آراء تحبد النثر وتفضله علی الشعر : فالنثر أصل والنظم فرعه ، والکتب المنزلة منثورة ، والوحدة أظهر فی النثر منها فی الشعر ، والنثر طبیعی والشعر صناعی ، وترتیب الکلام فی النثر لا محتاج إلی تکلف ، والنثر من قبل العقل ، ونجوم السهاء منثورة ؛ والأحادیث النبویة نثر .

وبعد ذلك رويت آراء فى تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففى وسع الجميع ، والنظم صالح للغناء والحداء ، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا فى الشعر ، والشعراء هم الذين ظفروا بجوائز الحلفاء .

وتختم المحاورة برأي معتدل ، فلكل من الشعر والنثر فضائله ، ولكل منهما بلاغة .

وفى الليلة السادسة والعشرين مجموعة من أمثلة .

وتروى الليلة السابعة والعشرون مجموعة من قصص وتوادر تدل كلها على أثر المصادفات في مجرى الحياة ؛ ثم تحكى عن القال والطيرة .

وفى الثامنة والعشرين ذكر طائفة من أصحاب الطرب .

وفى التاسعة والعشرين وفى الثلاثين بحوث لخوية .

وفى الحادية والثلاثين كلام فى الحرب ،
 وكلام فى العقل والجنون .

وسهاء الليلة ينتهى الجزء الثانى .

ويبدأ الجزء الثالث بالحديث عن الطعام والطاعمين ، قيدور الحديث في ذلك خلال ثلاث ليال : يقية الليلة الحادية والثلاثين ، ثم الليلة الثانية والثلاثين ، والثالثة والثلاثين .

وفي الرابعة والثلاثين حديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ فلا بد للحاكم العاقل أن يفتح صدوه .
 لما يقوله الناس عنه ، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي كالعلاقة بين الوالد وولده . . الخ .

- وفي إلخامسة والثلاثين حديث في الجبر والاختيار ، وفي الحب والشهوة ، وفي النفس والروح .
- وتدور الليلة السادسة والثلاثون حول مجوث لخوية .

والسابعة والثلاثون حول بعض الصفات الحلقية
 وتحديد عناصرها المكونة لها .

وفى الثامنة والثلاثين ، والتاسعة والثلاثين ،
 والأربعين نوادر وأحاديث فيها فطنة وسرعة خاطر .

ويختم الكتاب برسالتين يوجههما أبو حيان التوحيدي إلى الوزير ، ثم برجاء يوجهه إلى أبي الوفاء المهندس متوسلا مستغيثاً .

# نصوص مختارة

## ١ - في خصائص العرب

إن العرب أهل بلذ قفر ، ووحشة من الأنس ، احتاج كل واحد منهم فى وحدته إلى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شىء بسمته ، ونسبوه إلى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك فى رطبه ويابسه ، وأوقاته وأزمنته ، وما يصلح منه فى الشاة والبعير ، ثم نظروا إلى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعياً وصيفياً ، وقيظياً وشتوياً ، وعرفوا أن شربهم من الساء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازله من السنة ، واحتاجوا إلى الانتشار فى الأرض ، فجعلوا نجوم الساء

أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجعلوا بينهم شيئاً ينتهون به عن المنكر ، ويرغبهم في الجميل ، ويتجنون به على الدناءة ، ويخضهم على المكارم ، حتى إن الرجل منهم وهو في فج من الأرض يصف المكارم فيا يبقى من نعتها شيئاً ، ويسرف في ذم المساوى فلا يقصر ، ليس لهم كلام إلا وهم يحاضون يه على اصطناع المعروف تم حفظ الجار وبذل المال وابتناء المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته ، يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته ، فلا يتعلمون ولا يتأدبون ، بل نحائز (أي طبائع) مؤدية ، وعقول عارفة ، فلذلك قات لكم : إنهم أعقل الأم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية ، وصواب الفكر وذكاء الفهم ، لاج ١ ، ص ٧٧) .

# ٢ صور لبعض رجال الفكر في عصره (وردت في حديث الليلة الثانية )

... أما شيخنا أبو سليمان (المنطقى) فانه أدقهم نظراً ، وأقعرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم باللدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر فى الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبحل بما عنده من هذا الكنز .

وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة ، ليس له فى دقيقها منفذ ، ولا له من لغزها مأخذ ، ولولا توزع فكره فى التجارة ، ومحبته فى الربح ، وحرصه على الجمع ، وشدته على المع ، لكانت قريحته تستجيب

له ، وغائمته تدر عليه ، ولكنه مبدد مندد ، وحب الدنيا يعمى ويصم .

وأما ابن الحار ففصيح ، سبط الكلام ، مديد النفس ، طويل العنان ، مرضى النقل ، كثير التدقيق ، لكنه بخلط الدرة بالبعرة ، ويفسد السمين بالغث ، ويرقع الجديد بالرث ، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف ، ويزيد في الرقم والسوم ، فما مجديه من الغضل يرتجعه بالنقص ، وما يعطيه باللطف يسترده بالعنف ، وما يصفيه بالصواب ، يكدره بالاعجاب ، ومع هذا يصرع في كل شهر مرة أو مرتين .

وأما ابن السمح ، فلا ينزل بفائهم ، ولا يسقى من إنائهم ، لأنه دونهم فى الحفظ والنقل والنظر والحدل ، وهو بالمتبع أشبه ، وإلى طريقة الدعى أقرب ، والذى محطه عن مراتبهم شيئان : أحدهما بلادة فهمه ، والآخر حرصه على كسبه . . .

وأما مسكويه ففقر بين أغنياء ، وعيى بين أبيناء ، لأنه شاذ ، وأنا أعطيته في هذه الأيام و صفو الشرح لا يساغوجي ، وقاطيغورياس ، من تصنيف صديقنا بالري ، قال ، من هو ؟ قلت ، أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري ، وصححه معى . . .

فقال (الوزير): يا عجباً لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ، ورأى من كان عنده ، وهذا

حظه ! قلت : قد كان هذا بم ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازى ، مملوك الهمة فى طلبه والحرص على إصابته ، مفتوناً بكتب أنى زكرياء ، وجابر بن حيان ، ومع هذا تقطيع الوقت فى حاجاته الضرورية والشهوية ؛ والعمر قصىر ، والساعات طاثرة ، والحركات دائمة والقرص بروق تأتلق ، واوطار في غرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس على فواتها تذوب وتحترق ؛ ولقد قطن العامري خمس سننن جمعة ، ودرس وأملي وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعی مسألة ، حتی كأنه بینه وبینه سد ، ولقد تجرع على هذا التواتى الصاب والعلقم ، ومضغ بفمه حنظل الندامة فى نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حنن لم ينفع ذلك كله ؛ وبعد ، فهو زكي حسن الشعر نقى اللفظ ؛ وإن بقى فعساه يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ، وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه فى خدمة السلطان ، واحتراقه فى البخل بالدانق والقبراط والكسرة والخرقة ، فعوذ بالله من مدح الجود باللسان ، وإيثار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي يه ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه . . . . .



# سوق الأيطبيل لث كرى

#### بهستام الدكتور تطمئ لوقا الأستاذ بكلية العلمين

## سيرة تحليلية

كان مولد و وليم ميكبيس ثكرى و في بقعة من بلاد الشرق الساحرة : في كلكتا الحاضرة الهندية العريقة في الثامن عشر من يوليو سنة ١٨١١ ، حيث كان أبوه ونفر من أقربائه يحتلون المناصب العالية في الإدارة الإنجليزية . ووليم الابن الوحيد لوالده ريتشموند ثكرى .

وما أن بلغ الحامسة من عمره حتى أرسل إلى إنجلترا ليتلقى تعليمه في مدرسة داخلية من أرقى مدارسها . فجرب الطفل وليم في تلك السن الباكرة مضاضة الغربة التي زادت من وحشها على الطفل الوحيد المدلل المنعم فظاظة المعلمين القساة ، وخشونة رفاقه من أيناء الطبقة الثرية الإنجليزية ومشاكساتهم ، وكان يغربهم به ضعف بصره وثقل حركاته وفشله في ممارسة ألعامم وأفانين شيطنتهم ، إلى أن اكتشفوا لديه بعد فترة من الوقت موهبة نادرة هي قدرته الحارقة على وسم الصور الكاريكاتورية الساخرة المضحكة لناظر المدرسة ومعلمها، الكاريكاتورية الساخرة المضحكة لناظر المدرسة ومعلمها، فاتخذه رفاقه إماماً لحملات السخرية . وزادت مكانته للسهم رسوخاً حين اكتشفوا فيه بعد ذلك قدرة فذة

على رواية القصص الساخرة التي يندد فيها بطباع أولئك المربين القساة ولازماتهم فى الكلام والإنماء والسلوك !.

وليس أدل على تأصل روح الفكاهة فيه من تناوله لحلقته وأنفه المفرطح بالسخرية اللاذعة عن طريق القلم وعن طريق اللسان معاً . فبعد أن كان الآخرون يضحكون منه صار هو أول الضاحكين من نفسه ، فانقلب من أضحوكة إلى فنان ضاحك . وشتان هاتان المرتبتان ! فالضحك في الحالة الأولى مبعثه الزراية ، وفي الحالة الثانية مبعثه الإعجاب !

وبعد أن تخرج فى المدوسة الثانوية دخل كلية الثالوث الشهيرة بجامعة كبريدج ، وهناك راح ينفق ببذخ باعتباره الوريث الأوحد لثروة ضخمة يضفى عليها الشرق من أساطيره ألواناً من المبالغة والنهويل ، فجره إسرافه فى المقامرة إلى استدانة مبالغ باهظة ، ثم ضاقت نفسه بحياة الدرس فى الجامعة فهجرها إلى ألمانيا حيث قضى عاماً فى المشاهدة والاطلاع والمرح .

وأغرته موهبته فى الرسم الكاريكاتورى بأن يتخذ فن الرسم مهنة يوجه إليها جهوده ، فيسم شطر قبلة الفنون في أوربا: باريس ، وقضى في الحي اللاتيني المشهور فترة من الزمن بين افنانيه البوهيميين تأهباً للمستقبل الذي نازعته إليه نفسه .

وفى باريس نزلت به الصلمة التي أيقظته من أحلامه : فاذا الثروة الطائلة التي كان يظن أنه ورشها عن أبيه وقد أصبحت أثراً بعد عين . والفضل في ذلك إلى حد ما راجع بلا شك إلى إسرافه الشديد في الإنفاق وشغفه بالمقامرة . ولكن تلك الحاقات وحدها ما كانت لتقضى على ميراثه لولا أن الرجل الذي تزوج أمه بعد وفاة أبيه ووكل إليه تدبير الثروة أساء تصريف الأمور وتورط في عمليات مالية جرت عليه الحراب العاجل .

وكان قد تزوج وهو في سن الحامسة والعشرين شابة رقيقة خيالية النزعة فقيرة وأنجب طفلا . وما أن ولا الطفل حتى ألفي وليم تكرى نفسه خالي الوفاض لا بملك من متاع الدنيا شروى نقير . ولم يعد في وسعه أن يستقبل الحياة خقيف القلب خلي البال وقد صار مسئولا عن زوجة وولد ، فلا بد له من كسب ما يعولها به من عرق الجبن ، وهو الذي أضاع شبابه من غير أن يتم تأهيل نفسه لمهنة من المهن المتعارف عليها التعيش. وبدأت الحياة تتكشف له عن وجه لم يعرفه لها من وبدأت الحياة تتكشف له عن وجه لم يعرفه لها من

وبدات احياه لتخسف له عن وجه لم يعرفه لها من قبل يه قاخوان الرخاء ورفاق البحبوحة والتراء تنكروا له جميعاً . فكان آخر عهده عودتهم هو آخر عهده برنين الذهب ، وأولئك النقاد الذين كانوا بأكلون طعامه ويشربون نبيذه ويطرون موهبته في الرسم أشاحوا عنه بوجوههم عندما قصدهم ليدبروا له عملا لتنفيذ المصورات التوضيحية في دور النشر ، أو لعمل الرسوم الكاريكاتورية في الصحف والمحلات ، ولم يتورعوا أن يصارحوه بأن مرتبته في الفن تزكيه لمقام عال في المواية ، بيد أنها أدنى من أن ترفعه إلى مستوى الاحتراف . . .

وألفى نفسه مضطراً للتفكير في عمل لم يخطر بباله من قبل أن يزاوله في يوم من الأيام ، وهذا العمل هو الكتابة !

كان وليم تكرى وهو يُعد نفسه للمجد فى فن الرسم يتلهى أحياناً بكتابة نبذ ضاحكة تنشرها الصحف عاملة له ، أو على الأصح عجاملة لمآدبه السخية التي يقيمها للمحررين والنقاد . وها هو اليوم لا يجد أمامه بعد أن سدت سائر الأبواب فى وجهه إلا أن يطرق باب الكتابة الصحفية . وكانت الكتابة فى الصحف يومئذ لا تراعى فيها مستويات خاصة ، فلم يجد بعض المحررين بأساً فى إلحاق ولم ثكرى بالجيش الجرار من العاملين فى تلك المهنة بين مخبرين ومعلقين مغمورين .

ومن هذا الباب الحلفى – باب الحدم – دخل وليم ثكرى قصر صاحبة الجلالة . ولم يكن حريصاً على لمعان الاسم في هذا المضار . وإنما هو مصدر للارتزاق ألجأته إليه الحاجة إلى حين . بل إن الكتابة على إطلاقها لم تكن مطمحاً يرتو إليه بعد أن احترف الصحافة . لأن الكتاب – حتى الأدباء التابغين منهم – كانت النظرة إليهم فى ذلك الحين تغض من قدرهم الاجتماعى ولا ترتفع بهم إلى طبقة السادة المحترمين .

وهذا هو السر في تنكر وليم ثكرى تحت أسهاء مستعارة كثيرة مضبحكة كان يوقع بها ما ينشر له في الصحف ، وأوائل كتبه . وقد تنوعت هذه الكتابات من عوض الكتب إلى النقد الفيي .. ومن القصص القصيرة المضحكة إلى مقالات الرحلات والتقليد الهكي لأسابيب الكتاب المشهورين .

وُرغم هذا التنكر لفتت موهبته الأنظار وبدأت مكانته ترتفع في دنيا الصحافة . وبدا له أن الدنيا توشك أن تقبل عليه بعض الشيء ، وإذا بكارثة مصمية تحيق به ، فقد جنّت زوجته وذهب بعقلها ما لقيته من شظف وخوف من المستقبل .

وهكذا صار على ولم ثكرى أن يرعى بنفسه طفلتيه وأن بتكفل بنفقات زوجته المخبولة في مصح للأمراض العقلية . بيد أن تلك ألأعباء المالية المهظة ا

لم تكن أسوأ ما منى به . فالعبء النفسى كان أشد عليه من كل عبء . فلم تبق أمام الرجل يارقة أمل فى أن عبيا يوماً ما حياة عائلية هادئة سوية . أو بجد الاستقرار النفسى الذى يعينه على مشقات الحياة القاسية وهو ينتزع الرزق من شق القلم الذى يثير به الضحك والابتسام .

وما أقل البيوت التي كانت تفتح لهذا الضاحك الباكي أبوابها من بين عشرات البيوت التي كانت تشرف ياستقباله وهو في أبهة الثراء . من تلك البيوت القليلة بيت زميله في الدراسة « وليم يروكفيلد ، الذي انتهى به الأمر واعظاً في كنيسة من كنائس لندن وبني بشابة رقيقة حسناء ذات ذكاء لماح وإحساس مرهف ونسب معرق في الأرستقراطية . ووجد ثكرى منها عطفاً شديداً في محنته الجديدة . وسرعان ما صارحه قلبه نما بدأ بخامره من عشق يائس لزوجة صديقه الحسناء .

وفى تلك الفترة المضطرمة المائجة من حياته شرع وليم ثكرى يكتب إسوق الأباطيل، . . . . فكان كل ما تمرس به فى حياته من خفض عيش وعنت ، وما تكشف له فى الدنيا من إقبال وتنكر ورياء ينبوعاً ثرياً لصفحات تلك الإلياذة الفذة ، الملحمة الاجتماعية التى نعتها عتى أنها بغير بطل .

كل شيء مر به في حياته أعده خير إعداد كي يكون مؤلف وسوق الأباطيل ال . تلك الأباطيل التي عرف وجهها السافر تحت قناعها الموشى، وعشر سنوات من العمل الصحفى الشاق شحذت أسلوبه فجعلته دقيقاً مرهفاً كبضع الجراح . ومكانته الاجتماعية التي اكتسما بنسبه عرفته من الداخل بصميم الطبقة العليا في بلاده وبواعث سلوكها وطريقة نظرها إلى الأمور كافة , ثم جاءت فاقته اللاحقة فأثمت تثقيفه الاجتماعي إذ عرفته بالجانب الكالح من الحياة . وأسهمت أسفاره خارج الحدود في تكيل مصادر فنه بما أتاحته له من

قدرة على وصف المشاهد والمنادح فى بلاد القارة الأوربية ببساطة وصدق . وانفضاض إخوان السراء عنه رفع الغشاوة عن عينيه فبدت له الطبيعة البشرية على حقيقتها العارية . وكان حرباً أن بجنح فى سخريته إلى القسوة لولا بضعة نفر من أوفياء الخلان منحوه الحب والعطف فى وقت الشدة فلم تجحد نفسه نوازع الحير فى البشر ولم يفقد إيمانه الكامن الوطيد بفضائل الولاء والإخلاص والإيثار ، وأسبغ ذلك على سخريته لونا إنسانياً حانياً أنيساً فلا تخلو صفحاته الحالكة من إحساس خفى بالحرية وسخاوة النفس .

وهذا هو مصدر ذلك المزيج العجيب في ٥ سوق الأباطيل ٢ من العطف والمرارة ومن السخرية والاستسلام، وأنك تلمح الكاتب على طول تلك الرواية الضخمة يقوم بدور مزدوج : فهو في آن واحد مراقب محايد يسجل الأحداث ومشارك بعواطفه جميعاً في تلك الأحداث التي يرقمها ويسجلها .

ولئن كانت «سوق الأباطيل» هي درة أعماله القصصية فان له ثمانية وعشرين كتاباً غيرها ـ نشر ستة منها في فترة التجريب والمحاولة التي سبقت «سوق الأباطيل» وهي :

١ ــ مذكرات مسار ٤ يلو بلاش ٤ التي أتم نشرها
 على حلقات في سنة ١٨٣٨ وندد فيها بالقصص التي تتخذ
 الجريمة والرذيلة موضوعاً لها .

٢ - «كاثراين» وقد نشرها على حلقات فى سنتى المعربة و ١٨٤٩ وقد واصل فيها هجومه على مدرسة نيوجيت القصصية واتجاهها العاطفى فى النظر إلى المحرمين ، وتمط ذلك الاتجاه هو قصة «أوليفر تويست» للمكنز .

٣ -- وحكاية مهلهلة و نشرها على حلقات في سنة
 ١٨٤٠ وقد تعودت دور النشر بعد ذلك أن تجعلها
 تمهيداً لمغامرات فيليب .

٤ - ١ تاريخ مستر صمويل تيبارش وماسة موجارت الكبرى ١ وقد نشرها على حلقات في سني ١٨٤١ و ١٨٤٨ وهي قصة تنقصها الجدية كسابقها ١ وربما كانت في كثير من جوانها سيرة ذاتية ببعض ما مر بالمؤلف من صروف و عن .

٥ – ١ حظ بارى لينتون المحترم ، وقد نشرها سنة ١٨٤٤ على حلقات وهى سيرة ذاتية لوغد أير ليندى على غرار قصة فيلدينج المشهورة المسهاة «يوناثان وايلد» وفها تنديد بالأفكار الرومانسية الضالة المضللة ، وتتميز هذه القصة بسخريتها اللاذعة وواقعيتها التاريخية وأسلوبها المتدفق في السرد .

٧ – وفى سنتى ١٨٤٧ و ١٨٤٨ بدأ مرحلة النضج بآيته ٥ سوق الأباطيل ٥ فكانت بدعة لاعتمادها على قوة التصوير فى محيط واسع لا على دقة الحبكة وعدم دورانها حول بطل معن .

٨ - ثم أتبعها بين سنتي ١٨٤٨ و ١٨٥٠ ( يتاريخ بندينيس ) وقد اعترف أنه محاكي بها قصة توم جونس لفيلدينج ، وهي أيضاً قصة بغير عقدة تبدو فيها عناصر السيرة الذاتية واضحة .

۹ – وظهرت قصته ۹ تاریخ هنری ازموند ۹ فی سنة ۱۸۵۲ وهی روایة تاریخیة تدور حول شاب جرت مأساة حیاته فی عصر المؤامرات الیعقوبیة وحروب مارلبورو . ویعتقد النقاد أن هنری ازموند أكل قصصه من حیث الشكل و تفاضل الشخصیات و نقاء الأسلوب :-

۱۰ – وبین سنتی ۱۸۵۳ و ۱۸۵۵ ظهرت قصته ۱۳ نیوکم ، وهی روایة قویة تشرح أحوال مجتمع

عصره وتعلق الناس فيه بالدنيويات وتطلع الطبقة الوسطى حديثة الثراء إلى النشبه بالطبقة الراقية .

۱۱ ــ أما ( الفرجينيون ( فظهرت في سنتي ۱۸۵۷ و ۱۸۵۹ ثمرة لجولة محاضرات قام بها في الولايات المتحدة فجاء مسرح حوادثها عالمياً عند إلى أقطار كثيرة وهي عثابة تتمة لقصته لقصته ( هنري إزموند ( .

١٧٠ - فى سنة ١٨٦٠ نشر قصة « لوفيل الأرمل »
 وهى صورة قصصية من مسرحية كتبها سنة ١٨٥٤ بعنوان « الذئاب والحمل » .

۱۳ - وفی ۱۸٦۱ و ۱۸۲۲ نشر «معامرات فیلیب» وهی استطراد طویل لقصته «حکایة مهلهلة» وتعتبر أضعف روایات فترة النضج .

١٤ – وفى سنة ١٨٦٤ (بعد وفاته) نشرت ثمانية فصول من قصة تاريخية لم تتم عنوانها « دينيس «يفال ؛ وكانت تبشر بعمل عظيم عند تمامها .

وله غير تلك الأعمال أعمال أخرى متفرقة منها :

١٥ – كراسة الصور السريعة من باريس سئة
 ١٨٤٠ وهذا الكتاب عبارة عن ست قصص صغيرة
 وثلاثة عشر مقالاً ، وقد نشر هذا الكتاب بتوقيع
 تبتارش ، .

۱۱ – وفی سنة ۱۸٤۰ أيضاً نشر ٩ يوميات
 کوکس ٩ وهی قصة حلاق تلقی ميراثاً ضخماً ئم
 أضاعه .

۱۷ -- وفی سنة ۱۸٤۰ کذلك نشر قصة «موامرة بدغورد رو » .

۱۸ – وفى سنة ۱۸٤۱ نشر كتابه ( صور سريعة الشخصيات ) ومن ضممها شخصية الكابئنروك النصاب وقريسته مستر بيجون ( ومعنى الاسمين الكابئن غراب وقريسته السيد حهامه ) .

۱۹ ـــوفی سنتی ۱۸٤۲ و ۱۸۶۳ نشر علیحلقات قصة اعترافات سهاها « أوراق فتربودل » .

۲۱ - وفی سنة ۱۸٤۵ نشر و أسطورة الراین » .
 ۲۲ - وفی سنة ۱۸٤٦ نشر و ربیكا وروینا » و هی تتمة فكاهیة لروایة ایفانهو لوالتر سكوت .

۲۳ – وفى سنة ۱۸٤۷ نشر و قصص بأقلام أفاضل الكتاب وهى محاكاة تهكمية ضاحكة لأسلوب نفر من معاصريه البارزين مثل دزرائيلى وليتون وكوبر . ولقصة ثكرى نفسه و يلو بلاش » .

۲٤ - وفی سنة ۱۸۵۰ نشر «آل هیکلبری علی شاطیء الراین » بتوقیع تیمارش .

۲۵ ــ وفی سنة ۱۸۵۶ ظهرت مسرحیته » الذئاب
 والحمل » .

٢٦ - وفي سنة ١٨٥٥ ظهرت قصته الضاحكة
 « الوردة والخاتم » وهي من أشهر قصص الأطفال
 الضاحكة .

۲۷ ــ وبن سنثى ۱۸۵۱ ، ۱۸۵۳ ألقى محاضراته
 عن كتاب الفكاهة الإنجلىز فى القرن الثامن عشر .

۲۸ ــ و بین سنتی ۱۸۹۰ ، ۱۸۹۰ ألقی سلسلة أخرى من المحاضرات بعنوان \* ٤ جورج » .

۲۹ – وفی سنة ۱۸٦۳ نشر « أوراق جوال » وهي
 مجموعة مقالات .

وهكذا ظل ذلك الكاتب الفحل يكدح لينتج بغير توقف إلى أن وافاه الأجل فى الرابع والعشرين من ديسمبر سنة ١٨٦٣ ، بعد أن غدا علما من أبرز معالم الأدب الإنجليزى ، وعلماً شامخاً بين كتاب القصة الإنسانيين الأصلاء فى العالم أجمع .

ولئن كان ديكنر هو علم القصص الإنجلبزى في تصوير أحوال الطبقة الدنيا في عهد الثورة الصناعية والتنديد بسوءات المحتمع ، إلا أن معرفة ديكنر بالطبقة الثرية والطبقة الراقية لم تقم على التجرية والمخالطة فجاء تصويره لها مجافياً لصميم الواقع . أما ثكرى فهو الحبير الذي لا يشق له غبار بأحوال الطبقة الثرية والطبقة الراقية في زمنه . وينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن ثكرى كان عدو الرومانسية التي سادت الأدب في شبابه فنصب نفسه للتنديد بزيفها وتهافها .

وكان سند ثكرى كما فدكرنا إطار حياته . ومعرفة مستفيضة بلغات أجنبية شيى . ومخالطة طبيعية بمحكم مولده ونسبه للبيئات الثرية والأرستقراطية في إنجلتراً وخارجها . وكانت الكوارث التي مني مها سبباً في تفجير غضبه وتصديه للكشف عن جوانب الرياء والأنانية والقسوة والجمود في حياة هاتين الطبقتين .

ولأن كانت الرومانسية تجنح إلى الإسراف في تصوير العواطف ، وتعنى بشخصية البطل في القصة حتى لتكاد ترفعه فوق مرتبة البشر فهو إما ملك كريم أو شيطان مريد ، فان ثكرى بعدائه الرومانسية يقسم الأهمية في قصصه على جملة شخوص يصورهم على حقيقتهم بما في تفوسهم من سواد وبياض ومن قوة وضعف .

ولا ينسى لتكرى أنه أول قصصى أدخل الفلسفة الحقيقية إلى فن القصة فى إنجلترا . وهو الذى تابع الاتجاه الذى بدأه فيلدينج فى ترسم الواقع ووجوب أمانة الكاتب فى تصويره وتحليله بلا تزيد ولا زيف .

لكل تلك الأسباب أحدث ظهور وسوق الأباطيل، سنة ١٨٤٧ صدى هائلا ، وقسمت الجمهور القارئ والنقاد إلى معسكرين متقابلين . فمنهم الجامدون الذين الذين شنوا على القصة ومؤلفها حربة شعواء لأنهم

اعتبروها فضحاً شائناً وقحاً للقيم الاجتماعية الراسية . أما الفريق الآخر فكان إعجابه بالقصة والمؤلف لا يكاد يقف عند حد . ومن هذا الفريق الأخير الكاتبة النابغة وشارلوت برونتي ٥ صاحبة ١ جين اير ١ التي جعلت إهداء الطبعة الثانية من كتابها هذا إلى ثكرى بعبارات تفيض إجلالا وإعجاباً حتى لقد رفعت مكانه فوق مكان أصحاب الرءوس المتوجة عمق العبقرية الأصيلة وشجاعة الرأى التي تلحقه بالمبشرين المنذوين من أصحاب الرسالات .

وكان هدف ثكرى من 1 سوق الأباطيل 1 كما ذكر في بعض رسائله - وهو يؤلف القصة - إلى أمه : أن يصور مجموعة من أبناء زمته الذين يعيشون في الدنيا وكأنها بغير إله يراقبونه ويخشونه ، فهم طاعون متعجرفون أخساء مكتفون بلواتهم معظم الوقت مطمئنون إلى كمال فضيلتهم واحتشامهم ما داموا كافظون على سلامة المظهر .

وحرص ثكرى أن يضع تحت العنوان تعريفاً شارحاً هو «قصة ليس لها بطل». فتضاربت الأقوال في تفسير تلك العبارة. وكان مما ذهب إليه الناس أن البطولة في القصة لم تعقد لرجّل بل لبطلة من النساء. وذهبوا إلى أن «بيكي شارب» هي هذه البطلة. وذهب فريق آخر إلى أن البطولة موزعة على أطراف البيئة الاجتاعية التي يصورها الكاتب بجحد فكرة البطولة من فريق ثالث إلى أن الكاتب بجحد فكرة البطولة من أساسها وما تنطوى عليه من تبل مثالى في السلوك. بل أن منهم من قال إن المؤلف يرمى إلى إنكار كل سلوك إن منهم من قال إن المؤلف يرمى إلى إنكار كل سلوك بشرى مستقل يتسم بالفردية ، سواء في ذلك السلوك .

ولعل الأقرب إلى طبيعة ثكرى فى المكم والسخرية أن فى تلك القصة بطلا بالمعنى الصحيح الوحيد للبطل

ق العصر الحديث . وهذا البطل هو السيد المهذب باطنا وظاهراً كما يتمثل في شخصية ﴿ وَلَمْ دُوبِنَ ﴾ . وبهذا الاعتبار يكون المعنى الذي رمى إليه أن بطل القصة الحقيقي سيخفى أمره على الكثرة الغالبة من القراء لأنهم لا يعرفون خصائص البطولة الحقة . فليس من الضرورى أن يكون البطل العصرى كأبطال الزمن السالف من سلالة عريقة . فوالد دوبن كان بقالا . ولا أن يكون وسيما ذرب اللسان منتفخ الأوداج ذا خيلاء , وأن تسلط عليه الأضواء ويقر له من حوله بالتفوق . فلكرى حريص في قصته على أن مجعل ذلك البطل مغمورالفضل لا يلتفت خلطاؤه إلى سمو معدنه . وهي إشارة واضحة إلى ما يلقاه الإنسان الفاضل في دوامة العصر الحديث ... أو بعارة أخرى في « سوق الأباطيل » - من جهل لقدره وعمى عن فضله . فعليه أن ينزوى فى الصفوف المتأخرة إذ لا مكان له فى الصف الأول . وهكذا كان دوبن بعيداً عن الأحداث الرئيسية فى القصة . ولم يستطع البطل الحقيقي أن يقوم بدور البطولة . فاستحقت القصة أن تنعت بأنها بغير بطل . كما استحق المجتمع الذى تصوره القصة أن يوسم بأنه لا مكان فيه للأبطال الحقيقيين ، لأن من طبيعته أن يهدر أولئك الأبطال ويلفظهم وأن علاً مواضع البطولة عن ليسوا من البطولة

وترتب على هذا أن استأثرت ببورة الأحداث فى الرواية امرأتان ، قد يسميهما الناس بالمعنى الدارج ــ لا بالمعنى الذى رمى إليه ثكرى ــ بطلتين ، وهما « بيكي شارب » و « أميليا سلى » . وقد جمعتهما معاً التلمذة فى مدرسة بينكرتون للفتيات ، وهى معهد داخلى بإحدى بقاع الريف .

وذات صباح مشرق من شهر يونيه وقفت عربة آل سدل المطهمة أمام باب المعهد لتحمل أميليا بعد

تخرجها إلى دار أبويها ، وفي صحبها ربيكا (بيكى) شارب ، وهي فتاة يتيمة كان أبوها فناناً فقراً وأمها راقصة فرنسية . وكانت تقوم في المعهد ببعض الحلمات في مقابل تعليمها وطعامها . وقد ألحقت بعد تخرجها بوظيفة مربية لدى أسرة السع بت كراولى ، إلا أنها كانت أثرة جداً لدى أميليا الطيبة المدللة الرقيقة فدعها لقضاء أسبوع في بيت أسرتها عيدان راسل بلندن قبل أن تستقبل أولى صفحات حياتها العملية الشاقة أجبرة لدى الطبقة التي كانت بناتها زميلات لها في مقاعد الدى الطبقة التي كانت بناتها زميلات لها في مقاعد الدى الطبقة التي كانت بناتها زميلات لها في مقاعد الدى

وهكذا منذ الصفحة الأولى نجد أنفسنا بازاء فتاتين إحداهما ذكية طموح وضعها القدر في مرتبة دون ما تصبو إليه بكثير . وقد عقدت العزم على أن تقتنص لها زوجاً يرفعها إلى مستوى زميلها التي لا ذكاء لها ولا طموح لديها ولا صلابة . وقد وضعها الأقدار في مستوى لا زيادة عليه لمستزيد \_ في نظر المجتمع \_ وفي نظر بيكي ،

وفى بيت آل سدنى تلتقى بيكى بجوزيف شقيق أميليا الموظف بشركة الهند الشرقية وقد عاد لقضاء إجازة . وهو شاب بدين سخيف العقل مغرور شهم أرعن جاهل . ولكنه صاحب ثروة طائلة ، فتنصب حوله بيكى شباكها وتطيل إقامتها أسبوعاً آخر لهذا الغرض وتكاد تنجح في إغرائه لولا أن وجورج أوزبورن ، وهو ضابط في الجيش وابن بالتعميد لمستر سدلى الكبر (والد أميليا) وخطيب أميليا ثار ورأى من المهانة له أن يتزوج صهره من فتاة دون طبقته ومركزه ، فنكص جوزيف سدلى على عقبيه ، ولم تجد يبكى بدأ من الرحيل الحلقر بزوج ثرى .

وبدأت الجولة الثانية فى بيت السير ﴿ بِتَ كُرَاوِلَى، وَهُو رَجِلُ مُتَطَرِفُ فِي الشَّحِ وَالْبِخُلُ وَالْجِهلِ ﴾ ولكن

ثراءه ونسبه أتاحا له مقعداً في البرلمان ، وشأنا في مجتمع المدينة والريف أي شأن . وله من زوجته الأولى ولدان أكبرهما لاهوتي وأصغرهما ضابط في سلاح الفرسان . وله من زوجته الثانية فتاتان . وله أخ يثولى منصب الكاهن في مقر الأسرة الريفي . والأخوان – السربت والكاهن في مقر الأسرة الريفي . والأخوان – السربت والكاهن – بيهما تنازع وبغضاء بسبب ميراث قديم . والأخوان ابنا السبر بت بيهما عداوة وبغضاء لتنازعهما على الحظوة لدى العمة مس كراولي العجور الثرية التي توثر عمصها الضابط أصغر الأخوين الشابين . فالجو كله مشحون بالتباغض والتحاسد والتناظر على عرض الدنيا ومظاهرها المادية .

وأخذت بيكى تكيف نفسها بالجو الجديد ، وتتراءى لكل طرف من الأطراف فى الصورة التي تروقه ، فسرعان ما صار اعباد الأب عليها فى كل مراسلاته وشئونه الحاصة . وصارت مقربة كذلك لدى كل من الأخوين الشابين على حدة ، ولدى مس كراولى العجوز الثرية حين جاءت لقضية فترة من الأقت فى بيت أخها . وما أن ماتت ليدى كراولى النائية حتى وجد السير بت من الطبيعى أن يتوجه إلى مربية بنتيه المثقفة العليمة باللغة الفرنسية الذكية حسنة التصريف والسمت يطلب يدها . وعند ثذ لم تجد بدا من الاعتذار له كاشفة عن سر أخفته طويلا ، وهو أنها متزوجة فى الحفاء من ابنه الأصغر الضابط « راودن كراولى » الذي كان مفهوماً أن عمته ستخصه بكل ثروتها لتي تربى على سبعن ألفاً ذهباً .

ولم تجد بيكى بعد ذلك بدا من الرحيل مع زوجها الشاب إلى بروكسل فى سنة ١٨١٥ ، حيث توجه زهرة ضباط الجيش الإنجليزى استعداداً للموقعة الحاسمة مع جيوش نابليون فى ووترلو .

وذهب إلى بروكسل فى نفس الوقت زوجان شابان آخران هما الكابآن وجورج أوزبورن، وعروسه أميليا . وكان هرب نابليون من منفاه في جزيرة إلبا ونزوله في كان في مارس سنة ١٨١٥ مدعاة لانهيار الأسعار في بورصة لندن ، ثما أودى بئروة كثير من رجال المال الأثرياء ومنهم سدلى والد اميليا . وانقض عليه الدائنون لتصفية أملاكه حتى آخر دانق . وأضخرٍ هوالاء الدائنين وأشدهم ضراوة هو صديقه وجاره الحميم القديم وجون أوزبورن» والد خطيب ابنته . وكانِ سدلى هو الذي حاط ذلك الرجل فى مفتتح حياته العملية برعايته ومهد له سبيل الثراء . وكان هو الذي تبني عند التعميد ابنه جورج ويقوم بنفقات كسائه كل سنة , فلما أثرى الرجل وسنحت له الفرصة كي يقضى على ولى نعمته سلىل لم يتردد . وهدد ابنه جورج بالحرمان من المراث إن هو نزوج اميليا . بيد أن جورج أبدى صلابة ونحوة . وسانده فى ذلك صديقه الشهم الكابتن وليم دوبن الذى كان محب اميليا سرآ ولكنه يقدم صديقه على نقسه ويخلص له الود والعون . وتكفل بديون صديقه بعد أن تبرأ منه أبوه بسيب الزواج .

ومرة أخرى أبدع ثكرى فى تصوير سطوة المال على عقول هذه الفئة من الناس وخلقهم بحيث يقلبهم شراً من الوحوش ويجعل لهم قيا تختفى منها النوازع الإنسانية والعواطف ، حتى عاطفة الأبوة تحو ابن وحيد !

وكانت اميليا تزدرى وليم دوبن صديق زوجها وزميله في الدراسة وتبنى رأيها على الظاهر من قامته غير الممشوقة ، وسحنته العاطلة من الملاحة وحركاته غير الرشيقة وحديثه البعيد عن التنميق . فهى لسطحيتها وتفاهة نساء مجتمعها كله ، في تنفذ إلى معدن الرجل الحقيقي وما ينطوى عليه من كريم الحلق وسامى الأحاسيس . وكان دوين يعرف رأيها فيه فتقبله باذعان ولم يؤثر ذلك في حبه وبذله الجهد لإسعادها عا يقدمه من عون صادق لصديقه الذي

اختاره قلبها رغم خمته ونزقه واشتغاله بالسفاسف والمظهريات .

وأما بيكى فكانت من الفطنة بحيث أدركت حقيقة دوبن . بيد أن ذلك لم يقربه إليها بل على العكس جعلها تجفل منه لأنه من معدن لا تنطلى عليه ألاعيها . فكرهته كراهة الأعوج للمستقيم والمخادع للصادق الأمين . وعرف دوبن حقيقتها فنفر منها نفوراً أملته عليه فطرته المستقيمة من أهل الوصولية والخداع .

وما أن نشبت المعارك حتى راح ضحيتها الكثيرون وكان من هؤلاء و جورج أوزبورن و وبذل دوين سعيه الحثيث لدى والده و جون أوزبورن كى يقدم شيئاً من العون لأميليا أرملة ابنه التى تحمل فى أحشائها حفيده الوحيد . فان المعاش الضئيل الذى تتقاضاه لا يسمح لها ولحفيدها المنتظر محياة شبه كريمة . بيد أن الشيخ أبى واستكبر وعاشت أميليا ست سنوات فى الفاقة والضنك مع طفلها ووالديها . أما دوبن فرحل للخدمة فى الهند حيث لحق مجوزيف سدلى .

وكان أوزبورن العجوز قد عرض علمها راتباً سنوياً فى نظير التخلى عن الطفل بصفة شهائية ليجعله وريثه الأوحد . وقاومت اميليا سنوات ، ثم ازدادت حالة أبها سوءاً على سوء فاضطرت للإذعان . واستقبل الشيخ ذلك الإذعان بالتشفى والشهاتة .

وفى ذلك الوقت كانت حالة بيكى وزوجها قد بلغت الغاية من الاضطراب ، فالعمة العجوز أبت أن تموت . فضاقت بيكى محياة الفاقة وراحت تنصب شباكها لذوى الجاه والثراء من خلطاء زوجها ، ولا سيا اللورد و ستين ، واكتشف زوجها و راودن كراولى ، تلك الأمور وعذبه الشك فهجرها هجرا أبدياً وتولى منصب حاكم جزيرة كوفنترى النائية ، ورحلت بيكى الى نابلى وراء مغامرات جديدة بعد أن خسرت جولها الثانية .

وابتسم الحظ لاميليا مرة أخرى عندما عاد أخوها من الهند بنروة كبيرة ومعه وليم دوين الذي رق إلى رتبة ميجر . بيد أن موجة السرور لم تلبث أن انتهت بوفاة والديها في مدى فترة وجيزة . وكان أوزبورن الشيخ قد كر وطامن من عنجهيته . واكتشف من مراجعة أوراق حفيده أن دوين هو الذي تكفل بمعظم نفقاته ونفقات أمه قبل أن يتولى الجد أمر الحفيد ، فانتابه من ذلك خجل وندم ودعاه لزيارته وتوطدت بينهما الصداقة . وصار يسأل دوين عن أحوال أرملة ابنه ، بعد أن كان يتجاهل وجودها ولا بأذن لأحد أن ينطق باسمها أمامه . ثم أصيب الشيخ بفالج فات وإذا ابنه براتب سنوى كبير ويعيها وصية من بعده على ابنه براتب سنوى كبير ويعيها وصية من بعده على ابنها . ويعين وليم دوين منفذاً شرعياً للوصية .

وبعد قليل رحلت اميليا وابنها وشقيقها جوزيف الثرى ووليم دوبن للقيام بسياحة فى القارة . والتقى جوزيف بيكى اللعوب فتجدد هيامه بها وتأثر بما قصته عليه من محننها بلسان الزيف والبهتان . وكان الوحيد الذى لم تنطل عليه أكاذيبها هو وليم دوبن و ترك أصرت اميليا على صحبتها عطفاً عليها غضب دوبن و ترك الجاعة لشأنها وعاد إلى إنجلترا . وقد صارحته أميليا أنها لا ترضاه زوجاً وإن كانت نحب أن تحتفظ بصداقته وقربه .

وفى غضون تلك الرحلة تبينت اميليا ما تتعرض له بسذاجتها من المخاطر هى وابنها ما لم تركن إلى رعاية دوبن الذى رقى فى تلك الأثناء كولونيلا ، فكتبت إليه حيث لحق بها فى أوستن وتقاعد من الحدمة وتزوجها وأقاماً معا فى ريف هامشر .

أما الكولونيل راودن كراولى حاكم جزيرة كوفترى فمات بالحمى الصفراء ، ولحق به أخوه بعد ستة أسابيع . وحصلت يبكى من تركة السير كراولى

على رائب سنوى سخى ، سمح لها باجتذاب عدد كبير من الشبان الفارغين الذين يطرون جمالها ويتحسرون على ترملها الباكر .

و محتم ٹکری قصته الّی تزید علی ربع ملیون کلمة بقوله :

الأباطيل . الكل باطل وقبض الربح ! ومن
 الذي رزق مثا السعادة في هذه الدنيا ؟ ١٠ .

وما من صفحة من صفحاتها التي تقارب الألف الا وهي تستوعب القارئ وتقدم إليه شخوص القصة نابضين بالحياة في يسر وبساطة وصدق ، ولا يموت المؤلف لفتة واحدة من غير أن يدلي بتحليله الساخر اللاذع ، فتحس وراء سفريته قلب الإنسان الرحيم الذي يتأذى لما في نفوس البشر من فساد وضعف وتعلق بالأباطيل . وتحس في الوقت نفسه أن هذا المخزون الرحيم الحكيم لا يكاد يجد عن هذا الشر والضعيف الرحيم الحكيم لا يكاد يجد عن هذا الشر والضعيف عيصاً . وأنه هكذا خلق الناس ، وعلى هذا جبلوا . فلا مكان بينهم للفاضل البر ، وهم مشغولون بالغوابة والزهو والبطر .

### شذرات مختارة

و إن العالم مرآة تعيد إلى كل إنسان صورة وجهه ، فان أنت عبست لها نظرت إليك شزراً . وإن ضحكت لها ومعها انقلبت رفيقاً عطوفاً خفيف الروح . وعلى الشباب أن يختاروا بين هاتين الحطتين . فلأن أهملت الدنيا أمر الآنسة شارب ، فهى لم يعرف عنها أنها أولت أي إنسان عارفة . وليس من المأمول أن تكون الشابات الأربع والعشرون جميعاً في مثل عذوبة روح بطلة هذا العمل الآنسة سدلى (التي تخبر ناها بالذات لأنها أطيب الجميع قلباً ، وإلا فاذا كان يحول بيننا وبين تخبر الجميع قلباً ، وإلا فاذا كان يحول بيننا وبين تخبر بطلة بدلا منها ؟) ليس من المأمول أن تكون كل واحدة منهن دمثة رقيقة الجانب كالآنسة إميليا سليل التي

انهزت كل فرصة للتغلب على صلابة قلب ربيكا ووعورة طبعها . وبآلاف من الكلمات الرقيقة واللفتات استطاعت أن تقهر حسمرة واحدة على الأقل المعداوتها لأفراد جنسها .

ولم تكن (ربيكا شارب) قد اختلطت في طفولها بالنساء : فوالدها على خلاعته وإباحيته كان ذا موهبة ، حديثه أحب إليها ألف مرة من أحاديث بنات جنسها كما عرفهن الآن (في معهد) . فغرور المعلمة العجوز المتعجرفة ، ومراخ شقيقها البلهاء ، والمرثرة السخيفة والتنقل بالفضائح لدى الفتيات الكبرات ، والجمود المتزمت لدى المربيات . كل ذلك كان يضجرها . ولم تحظ بقلب أم حان فتجد بهجة وتسلية في أحاديث صغار الأطفال بالمعهد عمن كان يوكل إليها عادة أمر رعايتهم . فما من أحد ساوره الأسف على رحيلها .

و إن ما تتمتع به الشابات من حولها من سعادة ونعاء كان يثير فى ربيكا غصصاً من الحسد لا توصف فتقول عن إحداهن : « ما أشد خيلاء هذه الفتاة وتعاظمها لأنها حفيدة إيرل ! » أو تقول عن أخرى : « ما أشد اهتامهم و دفهم لتلك الفتاة كريول بسبب الماتة ألف التي تملكها ! إلى لأبرع منها ألف مرة وأشد فتنة وسعراً ، مهما يكن من أمر ثرائها ! وإلى لصنو لحفيدة الإيرل في حسن التربية مهما يكن من أمر نسها العربق ! وما من أحد مع هذا يقيم لى وزناً في هذا المكان ! » .

و رجل ممتلىء الجسم إلى حد بعيد ، تلتف حول عنقه أربطة كثيرة هائلة تكاد ترتفع إلى مستوى أنفه ، ويرتدى صداراً أحمر مخططاً وسترة محضراء تفاحية ذات أزرار من الفولاذ يكاد يبلغ حجمها حجم ريال فضى - فهذه هى كسوة الصباح لذوى الأناقة المعرقين في تلك الأيام - وكان هذا الرجل يطالع إحدى الصحف مجوار النار عندما دخلت الفتاتان فوثب من

مقعده المربح واحتقن وجهه غاية الاحتقان وأخفى وجهه كله تقريباً بن أربطة عنقه ، فقالت اميليا ضاحكة وهي تهز البنانين اللذين مدهما إليها : « إن أتا إلا شقيقتك يا جوزيف . فقد جئت كما تعلم لأقيم بصقة نهائية هنا بعد أن غادرت المعهد . وهذه صديقي الآنسة شارب التي سمعتني أذكرها كثيراً » . فقال الرأس المتواري تحت أربطة العنق وهو يرتجف ارتجافاً شديداً جداً : « لا , لم أسمعك تذكرينها إطلاقاً . . أعني نعم سمعتك ! يا له من جو فادح البرودة يا آنسة » . وانكب على النار يحركها بكل قوته ، مع أن التقويم يشير إلى أن اليوم هو منتصف يونيه !

وهمست ربيكا لاميليا بصوت حرصت على أن
يكون مسموعاً جداً : «ما أشد وسامته ! » فقالت
اميليا : «أهذا رأيك ؟ سأخيره» . فقالت الآسة
شارب مجفلة خجلى كالريم : «عزيزتى إ ناشدتك الله
لا تفعلى ! » وكانت قد انحنت لذلك السيد فى خفر
وإجلال عذريين ، وقد غضت طرفها الحبى إلى
البساط ، حتى صار من أعجب العجب أن تكون
قد وجدت الفرصة للتطلع إلى وجهه . . .

وائن كانت الآنسة ربيكا شارب قد قررت فيا بينها وبين نفسها أن تغزو قلب ذلك الغندور الكبير المتأنق، فلست أرى يا سيداتى من حقنا أن نوجه إليها الملام. فلئن كانت مهمة اقتناص الأزواج توكل عادة حاف الآنسة شارب لم تكن لها أم عطوف ترتب لها تلك الأمور الدقيقة، فالم تعمل على الفوز لنفسها بزوج فلن تجد في الدنيا على رحبا من يقوم عنها بتلك المهمة، ثم ما الذي يحلو بالشابات للخروج من البيت اللهم إلا غرض الزواج الشريف ومطمحه النبيل ؟ وما الذي يرى من إلى مدن المياه ؟ وما الذي يظل يرقصهن إلى مدن المياه وسم كامل عميت ؟ وما الذي

عملهن على الكد والنصب في إتقان المعزوفات الموسيقية على البيانو كى محفظن عن ظهر قلب أربع أغان على يد معلم موسيقى معروف يتقاضى جنها عن كل درس ، وأن يعزفن على الهارب إن كانت لهن أذرع جميلة ومرافق أنيقة يبرز جالها العزف على تلك الآلة الوترية ، وأن يرتدين قبعات لينكولن الحضراء ذات الريش ، ما لم يكن مرادهن من ذلك كله السعى إلى اصطياد شاب مرموق بأقواسهن وسهامهن المصمية ؟ وما الذي محدو بالوالدين المحترمين أن يرفعوا بسطهم ويقلبوا بيوتهم رأساً على عقب وينفقوا خس إيرادهم السنوى في الحلات عشاء راقصة وتقديم الشمبانيا المتلجة ؟ أهو الحب المحصن لبنى جنسهم والسرور النزيه عمرأى الشبان وهم يسعدون بالرقص ؟ حاشا ! إن مرادهم كله أن يزوجوا بناتهم !

وكما رتبت مسز سلىل الأمينة في أعماق فوادها الرقيق عشرات من المشروعات الصغيرة لمستقبل ابنتها اميلياً ، كذلك عزمت محبوبتنا اليتيمة ربيكا على أن تبذل قصارى جهدها للفوز بزوج هو ألزم لها من لزوم الزوج لصديقتها اميليا . وإن لها لمخيلة متوقدة ، وقد اطلعث فوق هذا على ألف ليلة وليلة وجغرافية جُرى . وقد حرصت وهي ترتدي ثبامها للعشاء أن تسأل اميليا عن أخبها فعرفت منها نبأ ثروته الطائلة وراحت تشيد لنفسها أفخم قصر يشاد في الهواء . . ورآت نفسها سيدة ذلك القصر ، وفي مكان ما من المؤخرة الخلفية زوج غير واضح الملامح ، وقد تزينت شخصياً بعدد لا يحصى من الشيلان والعائم وقلائد الماس وامتطت فيلا بمشي بها على إيقاع الموسيقي وهي في إطريقها لأداء الزيارة الرسمية الاحتفالية لكبىر المغول إ وإنها لمزية الشباب وامتيازه أن يشيد مثل تلك القصور ؛ وكم من شابة بعيدة مرمى الخيال قبل ربيكا شارب انسأقت إلى تيار تلك الأجلام العذاب !

و قال جوزيف سدل محدث نفسه ؛ و هل تهزأ بي هذه الفتاة أم تراها تظني وسياحقاً ؟ و وقد وصفنا جوزيف سدل من قبل بأنه مغرور كالفتيات . ألا سامحنا الله ! فمن حتى الفتيات أن يقلن الوضع ويقلن عن إحدى بنات جنسهن : « إنها مغرورة كالرجال » فلا يعدون الصواب . فذوو اللحى مخلوقات لا تقل عن النساء تلهفاً على المدبح والإطراء ، وشغفاً بالزينة ، ولا يقلون عنهن زهوا محاسبهم الجسدية واعتداداً بقلرتهم على الفتنة والإغراء ، شأنه في ذلك شأن أي غانية من الغواني !

اختار جوزیف سدلی طبقا من الکاری الهندی باعتباره طعامه المفضل کی تتذوقه ربیکا . وما أن ابتلعت منه لقمة حتی شرقت و دمعت عیناها لما فیه من توابل حریفة . وأقبل علیها جوزیف یرفه عنها وهی تزداد تألماً علی سبیل الدلال لتستزید من رقته ) .

وصاح جوزيف وقد استوقفته سخافة ما حدث وفكاهته فانفجر يضحك مقهقها شمسكت فجأة كعادته: «رباه! لقد عرفوا كيف بجعلونك تبكن! » فقالت له ربيكا وهي تعود معه إلى حجرة المأثدة لاستثناف الطعام: «سأحدر الآن من أن أتركك تختار لى طعاى مرة أخرى . ولم أكن أحسب الرجال شغوفين بايلام الفتيات الضعيفات المسكينات» فقال لها : « لعمرى يا آنسة ربيكا ما كنت لأوذيك مهما كانت الحال » فقالت : « أعرف هذا » شم ضغطت على يده ضغطة على يده ضغطة هينة بيدها الصغيرة ، شم صبت يدها كالمذعورة ، هينة بيدها الصغيرة ، شم صبت يدها كالمذعورة ، فورشقت وجهه بنظرة سريعة شم غضت بصرها إلى ورشقت وجهه بنظرة سريعة شم غضت بصرها إلى خوزيف لم ينتفض لتلك الحركة الرقيقة الحانية الحجول غورايف لم ينتفض لتلك الحركة الرقيقة الحانية الحجول غر الإرادية الى صدرت عن الفتاة الساذجة .

لقد كانت تلك منها خطورة لعل بعض السيدات المترمتات الراقيات يشجبنها ويرينها بعيدة عن سمت الحياء . ولكن العزيزة المسكينة ربيكا لم يكن لها مناص

من أداء كل هذه المهام بنفسها . فحيماً يبلغ من فقر شخص أن يعجز عن استخدام من يكنس له مسكنه . فعليه مهما كانت أناقته أن يكنسه بنفسه . وكذلك الفتاة التي لا أم لها ترتب شئولها مع الشاب الذي تريده علما أن تقوم بجميع تلك الحطوات بنفسها .

عندما ماتت الزوجة الأولى للسعر بت كراولى وقع اختياره على الآنسة روز داوسون آبئة مستر جون توماس داوسون تاجر الحديد في مديبوري . وما كان أسعد روز من امرأة لأنها غدت تدعى ليدى كراولي ! ولنعدد عناصر سعادتها : فهيي في المقام الأول قد تخلت عن و بيتر بت ، الشاب الذي كان بلازمها . فلما خاب أمله في حبها وجه همه إلى الهريب والصيد في المناطق المحرمة وأُلف عمل آخر من أعمال السوء . ثم أردفت ذلك – كما هو الواجب – بقطع ما كان بينها وبن ساثر رفاق صباها وصواحها من الأسباب ، إذ ليس من المعقول طبعاً أن تستقبلهن الليدي صاحبة القصر . وفي المقام الثالث لم تجد من أهل طبقتها الجديدة أحداً يرضى بالترحيب سا والتزاور معها . وأين عساها تحد ضالبًا ! إن السر هدلستون فدلستون له ثلاث بنات کل منهن کانت ترجو أن تغدو لیدی کراولی الثانية . والسر جايلز وابشوت ساءه إساءة بالغة ألا يقم الاختيار على إحدى بنات أسرته الكثيرات . وسائر بارونات الإقلىم استنكروا أن يعقد زميلهم هذا الزواج غير المتكافىء . ونغض النظر عن أفراد طيقة العامة . فسنتركهم يزمجرون غفلا بغبر أساء ا

ولم يكن السر بت يأيه ـ على حد قوله ـ شروى نقير لأحد من هوالاء جميعاً ، فلديه حسناواه روز ، وماذا ينشد الرجل أكثر من إمتاع نفسه ؟ وهكذا ألف أن يثمل كل ليلة ، وأن يضرب روز الحسناء أحياناً ، ويتركها في هامشير عندما يذهب إلى لندن لحضور دورة انعقاد البرلمان وليس معها من يوانسها في هذه الدنيا الرحيبة ، وحتى مسز ، بيوت كراولى ، ، زوجة شقيقة الرحيبة ، وحتى مسز ، بيوت كراولى ، ، زوجة شقيقة

القس كانت تأبي أن تزورها ، لأنها على حد قولها ما كانت لتعترف بالتقدم عليها فى المقام لابنة رجل من أصحاب الحرف ,

ولما كانت مواهمها الوحيدة التي مهرت بها الطبيعة الليدى كراولى وجنتين حمراوين وبشرة بيضاء ، وليس لها شيء من قوة الطبع أو المواهب العقلية أو الآراء أو الاهتامات أو الهوايات أو قوة الروح وعنفوان الطبع الذي قد يتيسر في كثير من الأحيان للوات البلاهة من النساء ، فلا عجب ألا تكون سطوتها على عواطف السير يت بالغة الشدة . فورد وجنتها ذوى وانحسر عهما ، ونضارتها المجببة زايلت قوامها وسمنها بعد مولد طفلتها ، وأمست في بيت زوجها آلة لا جدوى لما أكثر مما لبيانو الليدى الكبر .

ولما كانت امرأة بيضاء اللون فهى توثر أن ترتدى ثياباً ذات لون زاه كعظم الشقراوات ، وتوثر على الحصوص اللون الساوى . وفيا عدا حديقة أزهارها الصغيرة التى تشغف بها لم تكن تخص شيئاً ببغض أو حب وحين مخاشها زوجها تنقبض نفسها . وحين يضربها تبكى . ولم يكن لها من حدة الطبع أو قوته ما يدفعها إلى احتساء الشراب ، وحسها أن تأن وتتحسر على سوء طالعها وهى تسير فى أرجاء القصر منتعلة على سوء طالعها وهى تسير فى أرجاء القصر منتعلة الملتوية التي تعقصها به .

واهاً لك يا سوق الأباطيل ! لولاك لكانت روز صبية تفيض مرحاً ومهجة وقد صارت زوجة لبيتر يت في مزرعة صغيرة تعيش فها أسرة مهيجة تموج حياتها بنصيب وافر من المسرات والأهمامات والآمال والكفاح ! بيد أن لقب الشرف والعربة المطهمة ذات الحيول الأربعة ملاعب أشد سحراً ونفاسة في سوق الأباطيل من أفاويق السعادة مجتمعة ! وهل تراك تحسب هذرى الثامن أو ذا اللحية الزرقاء أو كان حياً اليوم ونشد لنفسه زوجة عاشرة ( بعد أن أودى عياة الزوجات

التسع) كان حرياً ألا بجد ضالته في أي فتاة بختارها من بين أجمل الحسان التي يحفل بين هذا الموسم الاجتماعي؟ و . . . ها هم الحلفاء وقد تدفقوا على فرنسا . ولكن جرس الطعام ظلى يرن في موعده الموقوت في بيت آل سدلى بغير اختلاف . ولست أحسب اميليا المسكينة كانت تكثرت أدنى اكتراث بأخبار المواقع وأنباء الموتمرات قبل أن تسمع بنباً تنازل الامراطور انابليون الأول ) عن العرش ، فاذا بها تصفق بيديها ، وترفع إلى السهاء أكف الضراعة وصلوات الشكر — وترفع إلى السهاء أكف الضراعة وصلوات الشكر — فا كان أشد عرفانها لفضل السهاء في هذه اللحظة! — ثم ألفت بنفسها بين ذراعي جورج أوزبورن بصورة أدهشت كل من رأى تلك المظاهرة العاطفية ، فجلية أدهشت كل من رأى تلك المظاهرة العاطفية ، فجلية

الأمر أن السلم قد أعلن وأن أوربا قد حظيت بالراحة والأمن بعد أن هزم الكورسيكي ، وأن فرقة الملازم أوزبورن سوف. لا تدعى للخدمة العاملة في الميدان . فعلى هذا المنوال كان تفكير الآنسة اميليا , فمصر أوربا في نظرها يتلخص في الملازم جورج أوزبورن فأما وقد زالت المخاطر فهي تترتم بأهازيج الشكر ، لأنه عندها هو كل أوربا . وهو امبراطورها . وهو عواهلها الأحلاف . إنه شمسها وقمرها . وإخالها تظن تلك الزينات والأنوار والمراقص التي أقيمت في قصر العمدة النينات والأنوار والمراقص التي أقيمت في قصر العمدة بلندن للملوك والعواهل المنتصرين ، إنما هي قد جرت بلندن للملوك والعواهل المتصرين ، إنما هي قد جرت خصيصاً على سبيل التكريم لبطلها الأوحد جورج أوزبورن !



# خساتم النيب اوتجن لفشاجز

#### ب<u>ېسسىلې</u> الدكتورفؤاد ركريا<sub>ي</sub>

الأستاذ المساعد بكيلية الآداب – جامعة عين شمس

### حياة ريشارد فاجنر

ولله ريشارد قاجر في ليبتسج في الثاني والعشرين من شهر مايو عام ١٨١٣. وقد اكتنفت مولده بعض الشكوك: إذ اعتقد عدد من مورخي حياة فاجر ، ومنهم الرنست نيومان الهاء وهو صاحب أعظم المولفات في هذا الموضوع ، أن هناك قرائن قوية على أن أباه المقيقي لم يكن كارل فريدرش فاجر ، الذي حمل ريشارد اسمه ، وإنما كان صديقاً للأسرة اسمه الودقيج جاير الوهو ممشل ورسام موهوب ، وقد توفي كارل فريدرش قاجر في نوفير من نفس العام ، وقي العام التالي تزوج اجاير الا من وانتقلت الأسرة بأكلها إلى درسدن ، ولكن جاير وانتقلت الأسرة بأكلها إلى درسدن ، ولكن جاير المدوره توفي عام ١٨٢١ ، حين كان ريشارد في الثامنة من عمره .

ولم يدرس فاجر الموسيقي دراسة منتظمة ، وإنما كانت الدراسة الوحيدة التي يمكن أن يقال عنها إنها تتسم بشي من الانتظام ، هي تلك التي ثلقاها على أستاذ في لييتسج يسمى « فينليش » ، غير أن

هذه الدراسة لم تدم إلا ستة أشهر ، وفضلا عن ذلك فقد كإن قاجر في الثامنة عشرة من عمره عندما أتمها ، فهو إذن لم يكن من أولتك « الأطفال المعجزين » الذين أتموا تعليمهم الموسيقي في سن مبكرة وظهر نبوغهم في العزف أو التأليف أو كليهما معا وهم دون العاشرة ، مثل موتسارت ومندلسون ، ولكنه مع ذلك قد علم نفسه بنقسه . وكان لذلك أثر كبير في انطباع أسلوبه الموسيقي بالطابع الشخصي المستقل .

ولقد كان الأسرة قاجر اتصال قوى بالعمل المسرحى ، وكان الفضل فى ذلك يرجع إلى «جاير»، الله كان يصحب معه الصغير وريشارد» ويتطلعه على عمله المسرحى ، حتى أصبح المسرح بكون عالما كاملا قائماً بذاته فى مخيلته . ثم بدأ قاجر وهو فى العشرين من عمره محترف الموسيقى ، فاشتغل قائداً لفرق موسيقية صغيرة تعزف الأويرا ، وكانت أولها فرقة فى مدينة و قورتسيرج » ، ومنها انتقال إلى كونجزيرج ، ثم إلى ريجا . ولم تكن هذه الأعمال بالنسبة إليه احترافاً فحسب ، وإنما كانت أيضاً تكملة عملية لتعليمه الموسيقى الذى كان محتاج إلى سد ثغرات لتعليمه الموسيقى الذى كان محتاج إلى سد ثغرات

كثيرة فيه ، والأمر الذي لا شك فيه أن أحواله الاقتصادية كانت تعسة في هذه الأعمال التي لم تكن تدرّ عليه إلا دخلا ضئيلا . رعلي أية حال فقد تزوج فاجنر ، خلال هذه الظروف الشاقة ، بإحدى مثلات فرقة ، كونجزبرج ، ، واسمها مينا بلانر عفوفاً بالمصاعب ، مثله مثل الظروف التي حدث فيها.

وقد ألت فاجر في البداية اثنتين من الأوپرات في سن مبكرة نسبياً ، هما و الجنيات Die Feen المحتوع الحب المعاود المنافع المنافع المنافع المعاود المحتوع الحب المتوالى ، كما ألف أوپرا و رينزى المتوالى ، كما ألف أوپرا و رينزى المتوالى ، كما ألف أوپرا و رينزى المورس ، آملا أن تقبل هناك الأخيرة . وظل هناك عامين ونصفا ، يعانى مرارة الحرمان والفقر الشديد، معاد إلى ألمانيا عام ١٨٤٧ ، عندما علم أن أوپرا في درسدن ، وهناك عُرفت المائداً لأوركسترا الأوپرا في درسدن ، وهناك عُرفت أعماله التالية : والهولندى الطائر ، ويلها و تأمويزر ، أما لوهنجرين فلم تُعرف إلا عام ١٨٥٠ ، عندما قدمها الموسيقي الكبر و ليست ، في فيشمار .

ف هذه الأثناء كان قاجر قد اضطر إلى الفرار من بلاده نتيجة لاشتراكه في الثورات السياسية التي حدثت في على ١٨٤٨ و ١٩٤٩ ، واجتاحت معظم بلدان أوروبا . وعاش قاجنر في المنفي أكثر من عشر سنوات ، قضى معظمها في سويسرا ، واشتغل أثناءها بالتأليف الموسيقي ، فبدأ في وضع ألحان وخاتم النيبلونجن و و « تريستان وإيزولده ، و « أساطن النيبلونجن و « تريستان وإيزولده ، و « أساطن الطرب » كما أخذ يكتب مؤلفات نظرية في الموسيقي ، وآراءه في علاقة الموسيقي بالكلات في « المدراما الموسيقية » ، وهو الاسم الذي استعاض به عن اسم « الأويرا » ،

تميزاً لأعماله عن أعمال الموسيقيين الآخرين ، ولا سيا أفراد المدرسة الإيطالية .

وفى الوقت الذي بدت فيه أحوال ڤاجر المالية أسوأ ما تكون، وتراكمت عليه الديون من كل جانب، أتته في عام ١٨٦٤ دعوة مفاجئة من الملك الشاب « لو دقيج الثاني «، الذي كان قد اعتلى عرش بافاريا لتوه، لكى يعيش تحت حايته في ميونيخ ، وهناك عرض دراماته الکتری و تریستان و ایزولده ، سنة ۱۸۶۸ ، و ﴿ أَسَاطُانُ الطربِ ﴾ سنة ١٨٦٩ ، ثُم ﴿ ذَهِبِ الريشَ ﴾ و ﴿ الْقَالَكُتُرِيَاتَ ﴾ ، وهما الحلقتان الأولى والثانية في السلسلة الرباعية ﴿ خاتم النيبلونجِن ٤ ، في عامي ١٨٦٩ و ١٨٧٠ على التوالى . غير أن تقرب ڤاجْبر إلى الملك ، الذي كان يغدق عليه الأموال بلا حساب ، وكذلك علاقته الغريبة بكوزيما فون بيلوڤ ، زوجة صديقه هانس فون بيلوف ، قائد الأوركسترا المشهور ، وابنة صديقه الآخر ۽ ليست ۽ ، الموسيقي الكبير ، خلقت له خصوماً كثيرين ، حتى اضطر إلى مغادرة باڤاريا ، رغم إرادة الملك، والإقامة في تريبشن ، وهي قرية صغيرة قرب لوسرن في سويسرا ، ولكن ذلك لم يمنع من عودته إلى بالماريا من آن لآخر : وفى عام ١٨٧٠ تزوج من كوزيما ، بعد وفاة زوجته الأولى بأربع ستوات .

وقضى ڤاجئر السنوات الأخيرة من حياته عاكفاً بوجه خاص على إكمال حلقات أخاتم النيبلوئين، أو على إنشاء مسرح خاص له في البايرويت أن ينفذ فيه كل التجديدات التي أدخلها على الفن المسرحي والموسيقي . ورغم الصعوبات الهائلة ، فقد تم تأليف الدراما الرباعية ، وافتتت المسرح في أغسطس من عام الدراما في أربع ليالي متناليات .

وكانت آخر درامات فاجْر الموسيقيـــة هي « يارسيفال ۽ ، الّتي عُزفت في بايرويت سنة ١٨٨٧ ، وفى العام التالى توفى ڤاجَر فى البندقية ، ودفن فى بايرويت .

## تلخيص لدراما دخانم النيبلونجن

Der Niebelungen-Ring

أسطورة النيبلونجن امن أقدم الأساطير المعروفة في بلدان أوربا الشالية . فجنس النيبلونج افي الأصل جنس اسكندنافي من الأقزام ، يحكمهم الملك نيبلونج ، ملك نيبلهيم Nibelheim (أي أرض الضباب) ، وتقول الأسطورة إنهم بملكون كزاً من الذهب يحسرسه القزم البيريك Alberie وتطورت يحسرسه القزم البيريك الكنز من أصحابه ، وغاص الأسطورة يحيث سرق الكنز من أصحابه ، وغاص في نهر الربن ، ولم يعد يعرفه الافتيات الراين ، أي منذ العصور الوسطى انشودة النيبلونجن وقد عرف الألمان منذ العصور الوسطى انشودة النيبلونجن الناس والآلفة ، كما منذ العصور الأسطورة ، مع مزيد من التفاصيل ، في انتشرت الأسطورة ، مع مزيد من التفاصيل ، في أيسلندا . ومن هذه المصادر كلها استمد فاجتر الهيكل الأساسي للدراما الرباعية الكبرى احاتم النيبلونجن الأساسي للدراما الرباعية الكبرى

## Das Rheingold الرين الرين - ۱

تبدأ تلك اللراما في جو هادئ كل ما فيه يبعث على الراحة ويوحى بأن الانسجام سائله في كل شي : إذ يُفتح الستار على عرائس الرين وهي تغنى وتتراقص مع حركة الماء وإيقاع الأمواج ، وتمجد العصر الذهبي الذي يسود العالم لأن ذهب الرين لايزال في غبثه دون أن تمسه بلا ، مادامت بنات الرين تأمل لونه الصافى في تمتع جالى خالص لا يداخله من الجشع أو الطمع شي . وهنا يظهر البريش Alberich من وهو مخلوق يتسم بالقوة والعنف والوحشية ، وفي أخلاقه أنانية وضيق أفق ، ولا هم له إلا تحقيق مصالحه الحاصة فحسب . ويحاول هذا المخلوق أن

يتقرب إلى عرائس الرين ، ولكنها تسخر منه وتنصرف إلى تمجيد كنزها فى بساطة وسداجة . ويكفر ألبريش بالحب بعد هذه السخرية ، ولا تعود فى ذهنه إلا فكرة واحدة ؛ هى التسلط على الذهب . وهكذا امتلك ألبريش ذهب الرين واختفى فى الأعماق تاركاً للعرائس تذب عصر الذهب .

ولم تعد فى العالم قوة تقف فى وجه ألبريش ؛ إذ أصبح فى وسعه أن يسخر لحدمته حشوداً ضخمة من المردة ، وأن يقيده جسيعاً بأغلال لا تُحطّم ، هى أغلال الجوع ، التى هى فى الوقت ذاته أغلال خفية تعجز هذه المردة عن مشاهدتها . وتظل تلك الجموع تغمل وتكدح ، فتتكدس لديه الثروة ، وترداد الأغلال إحكاماً ؛ ويزدادون هم فقراً على فقر ، ومرضاً على مرض .

الاستبداد ، يرى ڤاجنرأنها هي قوة الألوهية . وهكذا يظهر « ڤوڻان Wotan » كبير الآلهة ، ويهبط إلى قاع الرين مع « لوكي Loki ، له الكذب والحداع. ويفخر ألبريش أممهما بقوته الهائلة ، نبصف لهما العالم بعد أن تكتمل سيطرته عليه : إنه عالم تسوده العبودية، ويعم فيه الشر والمرض، ويصبح الظلم أساساً للمجتع ، ولا يكون هناك من سيد إلا ألبريش نفسه . ولكن ڤوتان ينجح في اغتصاب الذهب والحاتم منه ؛ ويعود ألبريش معدماً كما كان . وكما كان لدى ألبيريش مُسَرَدته ، فقد كان لڤوتان عمالقته الذين قدتم إليهم الذهب والخاتم لقاء ماأدوه له من الحدمات ، ويتتازع العالقة على الذهب حتى يستقر في ياد أحدهم ، وهو ﴿ فَافْتُر Fafner ﴾ الذي لا يدري ماذا يصنع به ، ويظل ساهراً على حراسته ليل نهار ، دون أن يعرف كيف يستفيد منه . ومثل ﴿ فَافْتُر ﴾ في العالم كثيرون يضحون بكل راحة لهم ، ويصارعون الآخرين وبمطمونهم ، حتى

يقتنوا ثروات يعجزون فيما بعد عن الانتفاع منها . ويصبحون هم أول عبيدها .

على أن فوتان لم يطمئن على نفسه كل الاطمئنان من ألبيريش: فمن المحتمل أن محاول هذا استرداد الكنز واسترجاع سيطرته في أي وقت. ومن جهة آخرى فقد أخذ فوتان يتأمل نفسه ، فرأى أنه خاضع للقوانين في كل شيء ، وأنه يفتقر إلى إرادة منفذة تُقدم دون أن شهاب شيئاً. وهكذا أخذ يفكر جدياً في أن منفيذأى شيء يعترمه ، ولا يعرف قانوناً سوى الإرادة تنفيذأى شيء يعترمه ، ولا يعرف قانوناً سوى الإرادة والحياة ، ويسر نحو الحقيقة مباشرة ، دون أن يتخدع بالأكاذيب أو يتقيد بالقوانين . وفي هذا البطل ينحصر أمل قوتان في توطيد سلطانه ، وتخليص العالم من شرور ألبيريش وأمثاله ،

### Die Walkure بـ الفالكيرات

هكذا استقر عزم قوتان على أن يأنى ببطل يرعاه ويعينه ، غير عالم بأن هذا البطل لو ظهر لكان فى ظهوره القضاء عليه هو ذاته . وهكذا لجأ قوتان إلى ثمرات حبه ، وهن الفالكيرات (١) ، لينجن له البطل الذي يريده . وبذلك خلق قوتان بطلا هو شقيق إحدى الفالكيرات ، واسمها و برنهيلده Brünhilde ، معتل روح الحقيقة في الإله . وعندما تساعد برنهيلده هذا البطل ، يعود قوتان فيتخلى عنه إذ يخشى على نفسه من إرادته ، وهكذا يموت البطل ، وتفر برمهيلدة هارية من قوتان . غير أن قوتان لا يستطيع برمهيلدة هارية من قوتان . غير أن قوتان لا يستطيع أن يقتل تلك الروح المنشقة عنه ، لأنها على أية حال روحه . ولكنه يفكر في أن يفصل هذه الروح عن

الألوهية نهائياً ، وببعثها في بطل إنساني . وإلى أن يظهر البطل الإنساني الجديد ، يعمل قوتان على إخفاء برمبيلده عن العيان ، أى أن الإله ينتظر حتى يجيء البطل الذي لا يعرف كذباً ولا خداعاً ، وفي خلال ذلك مخبيء الحقيقة وراء ستار من النار الكاذبة ، التي أضرمها ولوكي ، حول برمبيلده . وقد يكون المعني الرمزي الذي يرمي إليه قاجر من هذا ، هو التلميح إلى أن النار هي الجمع الذي يخفي الحقيقة وراءه ، محيث النار هي الجمع الذي يخفي الحقيقة وراءه ، محيث الإ يصل إلى كشف هذه الحقيقة من وراء نار الحديمة إلا بطل جسور .

## ۲ – زیجفریت Siegfried

كان زمجفريت هو البطل المنتظر ، وهو ابن إحدى القالكترات . نشأ نشأة تلقائية خالصة، لايعرف إلا الجرأة والإقدام،ولا يفهم للثبات على حال واحدة أى معنى ، وإنما نخضع لأهوائه وإرادته المندفعة ، فهو ه ابن اللحظة » في كل شيء . وهو الشاب المغامر الذي يتحدى القدر ، وتنحل كل العقبات أمام قوته الفتية . وهو لا يخضع إلا للطبيعة التي اطلع على أسرارها وأتقن لغُمَّا ، وَلا يَعْبَأُ بماض أَو مستقبل ، وإنما يعمل للمحاضر فقط . ففي أفعاله حكمة لا تقدُّر أو تحسب مقدماً ، وإنما تعمل فحسب ، ولكنها على ذلك حكمة تسمو على عقل ڤوتان الذي يتصرف في كل شيء بحلىر وحيطة ، والذي يغلفه إطار سميك من العلم والقانون الصارم . وهكذا كان زبحفريت شخصية لا تعرف قانوناً ، فوضوية فى كل شيء. فهو الثل الأعلى لتعالم الثاثر الفوضوى الأكبر ﴿ بِاكُونَينَ Bakunin ، كُمَّا أَنْ بينه وبن الإنسان الأرقى عند نيتشه شهاً كبراً .

كَانَ أُولَ عَمَلَ لَرْيَجِفَرِيتَ هُو قَتَلَ ﴿ فَافَعَرَ ﴾ ، حارس الكنز والحاتم ، ثم الاستيلاء على الحاتم . أما الذهب فلم يعجبه ، ولذلك تركه . وبقى عليه أن يعرف شيئين سمع عنهما أخيراً ، ولكنه لم يجربهما

<sup>(</sup>١) الفالكيرات في الأساطير النوردية و الحرمائية القديمة ، هن الجنيات اللاق يحترف القتل ، ويحمن حول ميادين القتال ليحملن جثت القتل إلى العالم العلوى المسمى Valhalla . وكبيرتهن في هذه الأساطير هي « برنهيله» ».

من قبل: وهما الحوف والحب. أما الحوف فلم يكن يعرف إلى قلبه سبيلا، إذ لم يحس به فى أية لحظة من حياته، حتى فى قتاله الأخير مع افافنر، وأما الحب، فإنه يطلبه من الطيور، ويسألها أن تبحث له عن رفيقة ما دام يرى لكل ما فى الطبيعة شريكاً ، فينبئه طائر بأن على قمة الجبل فتاة جميلة يحيط بها جدار من النار لا يحترقه إلا بطل، فيسرع زيجفريت إليها.

وبصل زيجفريت إلى الجبل ؛ وهناك بجد قوتان متنكرا في ثياب سائح ، فيسأله عن الطريق إلى قمة الجبل ، ويطيل قوتان الحديث معه وهو فرح بروية ثمرته الجديدة . ولكن زيجفريت الايريد أن يطيل الحديث مع كهل مثل قوتان ، ويسخر منه ويسهن بقوته ، حتى بعد أن يخلع قوتان ثوب التنكر ويظهر على حقيقته ، ويهدد زيجفريت برمحه الذي كسر به سيف أبيه البطل الأول . ولكن سيف زيجفريت بمعم رمح قوتان ، فلا يجد هذا ما يستطيع أن عنعه به ، فيقول له : واصعد ، فليسف وسعى أن أقف في سبيلك ! » ثم يختفي قوتان عن عن زيجفريت إلى الأبد ، ويدفى قوتان عن عن زيجفريت إلى الأبد ، ويدفى قوتان عن عن زيجفريت إلى الأبد ، ويدفى قوتان مكانة للانسان البطل .

ویصعد زیجفریت إلی قمة الجبل ، ویخترق سنار اللهب دون خوف ، ودون أن تحمر شعرة واحدة من رأسه . وهكذا ینضح أن ذلك اللهب المحرق الذی طالما حُجبت الحقیقة نتیجة المخوف منه ، لم یكن الا وهما وخیالا كاذبا ، لا یوندی أحداً . ویصل زیجفریت الی پرنهیلده لینها معا بالحب ، ویقلم

## ع ـ أفول الآلهة Götterdämmerung

فى هذه الحلقة الأخرة من السلسلة الرباعبة يسيرڤاجئر فى طريق مخالف تماماً لذلك الذى سار فيه من قبل: إذ يحل التشاوم لديه محل التفاول ، وبعد أن كان طريق الحلقات السابقة يودى إلى ظهور الإنسان ومجئ

عهد الأبطال ، قراه في النهاية يقضي على البطل وعلى الآلهة معاً ، وعلى الحقيقة الممثلة في برنهيلده أيضاً . وبحتل التوازن في الشخصيات إلى حد بعيد : إذ يصبح زيجفريت مخادعاً في بعض الأحيان ، فيحب امرأة أخرى غمر برثهيلده ، ونخدع هذه الأخبرة ليستولى منها على الخاتم ، وتصبح برنهيلده أمرأة غيوراً تسعىإلى الانتقاممن زبجفريت ، ونختفي المعنى الرمزى الذي كانت دائماً تشر إليه ، وفي النهاية يتآمر أعداء زبجفريت على قتله ، ويطعنونه في ظهره ، وهو نقطة الضعف فيه ، فيموت وهو يدرك الحديعة ، ويعود إلى حب يرنميلده قبل موته مباشرة . وتصل يرنهيلده لتعرف الحقيقة بدورها ، وتنتحب على البطل ، ثم تلخـــل في اللهب ، بينما تظهر أمواج الرين ومن خلالها عرائسه الأولى لتأخذ الحاتممن إصبع زيجفريت وتغوص العرائس في الماء ، بينما تتبدى في السماء عن بُعد صورة الآلهة وقد احترقت في نبران لوكي ، إله الكذب ، ويسلل الستار على وجه ڤوتان وهو يبتسم في استسلام وسط ألسنة اللهب التي تلهم مقر الآلهة ، ويُقضَى في نهاية اللمراما على الآلهة والأنطال معاً .

## الأفكار الاجتماعية والفنية في الدراما :

كان هناك مايقرب من ربع قرن من الزمان بين وقت تأليف الأجزاء الأولى من دراما لا خاتمالنيلونجن لا وبين الانتهاء من الدراما كلها . ولم يكن قاجر خاملا في هذه الأثناء ، وإنما كان إنتاجه مستمرا ، وذهنه لا يكف عن العمل . غير أن العالم المحيط به هو الذي تغير إلى حد بعيد ، وبالتالى تغيرت نظرته هو إلى الأمور تغراً أساسياً . قحين بدأ قاجر تأليفها ، كان ثائراً منفياً ، فقيراً يتكسب من كتابة بعض المقالات الفية في الصحف ، ومن أعمال أخرى لم تكن في كل الأحوال تتلاءم مع فنان كبير مثله . أما حين بدأ

في تأليف الأجزاء الأخيرة منها ، فكان قد أصبح فناناً مشهوراً ، ينعم من خيرات ملك نصف مجنون ، وضع تحت تصرفه خزائن بلاده ، وكانت ثورة سنة ١٨٤٨ قد انتكنت منذ وقت طويل ، ولوعلى نحو مؤقت ، وعاشت شعوب أوروبا فرق تتأهب فيها للوثبة التالية على حكامها الرجعين . كل هذا التغيير يفسر لنا التفاوت الكبر بين الروح التي بدأ بها فاجرعمه الكبير هذا ، وتلك التي ختمه بها .

وينبغى أن ننبه القارىء إلى أن فلسفة ڤاجئر الاجماعية فى هذا العمل - كما فى غيره - لم تكن تسير على و ثيرة واحدة نسبب بسيط هو أنه لم يكن مفكرا نظريا من الطراز الأول و هكذا كان العمل ذاته يقبل شي التفسيرات ، من أشدها رجعية إلى أكثرها تقدمية ، وكل ماعلينا هنا هو أن نأخذ بالتفسير الأرجح ، والأكثر ملاءمة لظروف ڤاجنر وعصره .

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الجزء الأول من الدراما الرباعية كان يعبر فى الأساس عن فلسفة اجتماعية ثورية مستمدة من أحداث ثورة سنة ١٨٤٨. فتلك الدراما ، رغم ما احتوت عليه من آلهة وعمالقة ومردة وعرائس بخر وخاتم مسحور وكنز مخبأ ، تنتمى إلى صميم القرن التاسع عشر ، وليست أسطورة غابرة على الاطلاق .

والواقع أنه إذا كان الدور الذي لعبه فاجر ثورة المده لم يظهر بوضوح خلال ترجمته الذاتية لحياته، نتيجة لما حذفته زوجته كوزيما وعد لته في تلك الترجمة ، ولصلته الآخيرة بملك بافاريا وولائه له، فان الدر اما الرباعية وحدها كفيلة بأن تثبت أن دوره في تلك الثورة كان إنجابيا . ففي ذلك الحين اقترن اسم فاجر بأساء كبار ثوار أوروبا ، مثل باكوتين وروكل Röckel ، وقيل عنه انه كان يجلب معه الثورة أيما حل ، وقد سبقته شهرته هذه إلى باريس ، حين

عُرضت فها ١ تانهويزر ١عام ١٨٦٠ : إذ أن الاخفاق التام الذي لازم هذا العرض كان راجعاً إلى إيعاز كبار الأرستقراطين الألمان للنظارة من أعضاء نادى الأرستقراطين الألمان للنظارة من أعضاء نادى ١ الجوكي ١ ، وهومن نوادى الأثرياء بباريس . ومما يدل على أن حاسة قاجر للثورة في تلك الفترة كانت صادقة، أنه ضحى من أجلها بوظيفة ثابتة في بلاط ملك ساكس ، وتحمل عناء الهرب من وطنه الى سويسرا حيث عاش في المنفى مدة الني عشر عاما . ومن هنا كان في وسع المرء أن يؤكد أن قاجر لم يكن في صغا الأقل سونانا منقطع الصلة بواقعه ، بل كان مندمجا في حياة عصره الى أبعد حدود الاندماج .

وتبدت تلك النزعة الثورية في جميع وقائع أجزاء الدراما الأولى ، بل ظهرت واضحة في اسمها ذاته ؛ إذ يعبر ذلك الاسم عن الثورة على الذهب الذي يقيد العالم ويلتف حوله كما يلتف الحاتم حول الإصبع ، وفي خلال الدراما علا فاجر الإطار الحارجي المستمد من الأساطير الجرمانية القديمة ، محتوى ثورى عنيف ، يروى فيه قصة تلك الحطيئة الثانية الكبرى التي يعانى مها البشر حتى اليوم ، وهي سرقة الذهب .

ولا يكتمل فهم المعنى الومزى لهذه الدراما إلا إذا فسرنا ما يعنيه قاجر بشخصياتها انحتلفة . فهو حين يتحدث عن العالقة والآلهة والأبطال ، لا يعنى على الإطلاق أنواعاً من الكائنات تختلف عن الانسان ، بل يرمز بها إلى أنواع بحتلفة من الناس . فالعالقة هم العال الصابرون الذين يكدحون من أجل القليل من المال . والآلهة هم الأذكياء الذين يسيطرون على الكنيسة والدولة ، ويفرضون قوانيتهم على الجميع . أما الأبطال فيرمزون إلى الانسان المتحرر من القواعد الغاشمة ، والذي لا يقدس إلا ما يضعه لنفسه من القواعد . وهكذا نجد البريش ، عمثل الشر الكامن ، الذي يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على

المال والسيطرة على العالم بواسطته . ونجد زيجفريت عمل البطل التلقائي المتحرر ، الذي يسع بوحى من حكمته الفطرية ، ولا يعرف القانون إليه سبيلا : فهو أشبه بما دعا إليه \* باكونين ، من التحرر من كل القيود والنظم السياسية والدينية والتشريعية والعلمية ، وهو في كلمة واحدة فوضوى ساذج . أما قوتان فروح قلقة تتردد بين الأرض والسهاء ، بحاول السمو إلى مرتبة القداسة وإن لم يتس أطاعه المادية : فهو نحر تعبير عن مأساة الانسان الحديث ، بل هو خلاصة تعبير عن مأساة الانسان الحديث ، بل هو خلاصة الانسان الحاضر .

على أن هزيمة ثورة ١٨٤٨ قلد خلَّفت في أاجر أثراً تشاوَّمياً واصْحاً : فبعد أنَّ كان يرسم صورة لعالم جديد قريب من متناول أيدينا ، أصبح هما العالم في الجزء الأخير من الدراما بعيد المنال عنا ، بل أصبح « فناونا » نحن شرطاً لظهوره ، واحترق كل شيء في نهاية الأمر: الآلفة والأبطال والعالقة معاً . وكان مقتل زيجفريت، وهوجرتمة لامعني لها، يرمز إلى الفوضي التي دبت في العالم ، و هُزُ مُتَّفِيهَا المثل العليا . بل إن البريش ذاته ـــ الذي ممكن ، في عالمنا الحديث ، أن يعدر مزاً لواحد من ملوك الاقتصاد أي من كبار أن الرأسماليين - بعد يتخلى عن الحب ، ويكتُسب القوة الكامنة في الحاتم، لا ينال من ذلك كله شيء ، بل يلحقه الدمار ، مثليا يلحق الجميع . وهكذا يبلنو الأمر في النهاية كأن ڤاجنر لا يرى في العالم إلا صراعاً لا معنى له من أجل القوة والطموح ، ينتهي دائمًا بالموث . تلك هي فلسفة أاجأر التشاومية الأخيرة ، وهي فلسفة اختفي فيها الأمل الثورى الذي لازمه في شبابه ، واكتست صورة قاتمة بفضل كتابات شوپنبور التي كان لها في ڤاجْر أكبر الأثر في تلك الفترة ، وكانت تعبيراً واضحاً عن خمود الشعور بضرورة العدالة الاجتماعية لدى ذلك الفنان الذي أصبح هو ذاته ، في نظر شعب باڤاريا على الأقل ،

مطهراً من مظاهر الظلم الاجتماعي الذي يمارسه أصفياء الملوك ورجال حاشيتهم .

ولكن ينبغي هنا أن نحذر القارىء من الوقوع في خطأ الاعتقاد بأن ناجرُر قد خلَّف تراثاً فيما للانسانية بفضل ما احورت عليه دراما ه النيبلونجن ه من أفكار أو أشعار . وذلك لأن قيمة تراث ڤاجنر الكبرى إنما هي في موسيقاه ، لا في تفكيره أو شعره . وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى افتقار تفكيره إلى الاتساق ، وإلى العمق أيضاً ، فلنشر هنا إلى ضعف العنصر الشعرى فيه . صحيح أن قاجر من الموسيقين القلائل الذين ألَّفوا الأشعار لأنفسهم ، وأنه يستحق بمعنى معن أن يسمى شاعراً ، غير أنه قطعاً شاعر من نوع متخلف إلى حد بعيد ، وكان من المحال أن محرز أى قلى •ن الشهرة لو كان قد اقتصر على كتابة الشعر . وحتى لو نظرنا إلى بناء الدراما للرباعية ذائها من الوجهة الشعرية ، لوجدناه يفتقر بدوره إلى الاتساق . صحيح أنه أراد من هذه الدراما أن تكون متكاملة ملتحمة الأجزاء ، ولم يكن يتصور أبداً أن يجيء اليوم الذي تُقطع فيه إلى أربعة أجزاء منفصلة ، تُعزف كلُّ مها دون الأخريات ، أو يُقطع فيها الجزء الواحد وتُفصل منه أقسام ، وتُختصر أو تُركِّز . كل هذا يُعد كفرا من وجهة نظر ڤاجنر ذاته ، ولكنه محدث اليوم بالفعل ؛ وحدوثه يدل على أن الذوقالفي الحالى لم يعد يشاركه رأيه في القيمة الشعرية لأعماله ، ولم يعـــد يعبأ إلا بقيمته الموسيقية ، لا باتساق الأفكار الشعرية وتسلسلها . والواقع أن المرء لو تتبسع بدقة أشعار ڤاجبر مع موسيقاه ــ وتتبعُ أشعاره ليس بالأمر الهن، وليس بالعمل الطريف أيضاً! ... لما وجد الشعر والموسيقي يسران معاً في كل الأحوال وكأنهما مصبوبان في قالب واحد ، ولوجد في أحيان غير قليلة نفاوتاً واضحاً بن الموسيقيوبين الكلمات المعرة عنها . ولنضف إلى ذلك أن في الدراما عناصر

أخرى تغنى فى بعض الأحيان عن الشعر : فالإخراج المسرحى ، وتصميم المناظر - وهو أمركان قاجعر عبقرياً فيه دون شك - كثيراً ماكان يُغنى عن عن الشعر ، لأن حركات الممثلين والمناظر المحيطة بهاكانت كافية للدلالة على المقصود ، عيث كانت مهمة الشعر فى مثل هذه الحالات تقتصر على تكرار التعبير عن أمور يستطيع المرء أن يراها بعينه المجردة . وأخيراً ، ففى شعره أجزاء تستعصى تماماً على التلحين ولولا أن موافها هو ذاته الذى أوجد لها لحنا ، لكان ولولا أن مواضه قلك الأجزاء التى تتناول موضوعات للدخل فى صميم السياسة أو الاقتصاد !

وإذن ففاجر لم يساهم في تراث الإنسانية ، كما قلنا ، بفلسفته التلفيقية ، ولا بأشعاره ، وإنما ساهم في هذا التراث بانتاج موسيقى رائع ، وبنظريات جديدة في الفن الموسيقى طبقها عملياً في هذا الإنتاج ، الذي كانت قمته دون شك هي الدراما الرباعية وخاتم النيبلونجن » . وتلك هي القيمة الحقيقية لهذا العمل : أعنى كونه تطبيقاً عملياً ، على أوسع نطاق ، لمذهب تجديدي ضخم في الموسيقى ، لا كونه يتضمن فلسفة أو أشعاراً معينة ،

في درامات فاجر طبق لأول مرة نظام اللحن المميز Leitmotiv ، الذي يكون فيه لكل فكرة ، أو لكل شعور أو موقف خاص لخن يعبر عنه ، ويتكرر كلما تكرر الأول . فما الذي أدخله فأجر من التجديد بهذا النظام ؟ لا جدال في أن هذا النظام يبعث في الدراما الموسيقية وحدة واتساقاً تسود العمل الفي من بدايته إلى بهايته . فهنا يدخل إلى جانب الموسيقي والشعر عنصر ممكننا أن نسميه تجاوزاً بالعنصر « المنطقي » ، أعنى ذلك الذي يضمن الاتساق والوحدة لكل شخصية ولكل موقف في الدراما ،

ومجعل من ۽ العقل ۽ أداة تشترك في تذوق العمل الفي إلى جانب العاطفة أو الشعور . وفضلا عن ذلك ، فان هذا العمل الفني ينتقل إلى المحال « الباطن » في النفس البشرية ، إذ أنه في الوقت الذي قد لا تكون للكلمات أو المناظر الخارجية فيه أية دلالة باطنة ، تستطيع الموسيقى التي تعزف لحناً ممنزاً معيناً ، وليكن لحن و الحب و مثلا ، أن تبعث في تفوسنا هذا المعنى الباطن ، دون أن يتغير في الظروف الخارجية أي شيء . في هذا كله كانت الدراما عند فاجر تمثل تجديداً هائلا بالنسبة إلى النمط الإيطالي للأوبرا ، الذي كان الغناء فيه يرتبط بالموسيقي على نحو مخالف تماماً : إذ أن الأوبرا ععناها الإيطالي مجموعة من العناصر المفككة التي تفتقر إلى الوحدة والاتساق ، والتي يمكن أن يفهم كل منها معزل عن الآخرين ؛ فالأوبرا الواحدة ، في واقع الأمر ، مجموعة من الأعمال الفنية التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً يتفاوت سطحية ، ولا يمكن أن نعد تركيباً واحداً متكاملا مثل درامات فأجر . وهي أيضاً إلى حد بعيد ، أى أن حوادثها تدور أى عالم الأشياء المحيطة بنا أكثر مما تدور في عالم النفس الباطنة . وهكذا فان التجديد الذي أدخله فاجر كان حاسا في هذا المحال .

وقد أحصى بعض الباحثين ، في دراما الاخاتم النيبلونجن الاعتباد معن لحناً بمزاً ، تتخذ قوالب أو لبنات لبناء النسيج اللرامى الكامل . غير أن الألحان الهامة فيها قصل إلى حوالى ثلاثين فقط ، أما الأخرى فلا تتكرر بالقدر الذي يعرر النظر إليها على أنها المعمرة المعمدة يشعرنا فاجعر منذ البداية بأننا إزاء تركيب مهجى منظم ، تكون فيه للألحان الموسيقية الرئيسية أهمية مزدوجة : فهى من جهة تمثل خيوطاً وظيفها نسج موضوع الدراما ، وهى من جهة أخرى عناصر موسيقية لها أهميها الكامنة في ذاتها . واللحن المميز الواحد هو جزء موسيقى صغير يشير إلى شخص أو

, فكرة أو موضوع . وكثيراً ما نجد أفكاراً مجردة غاية التجريد ، تعبر عنها ألحان ممنزة ، كالشعور مخيبة الأمل ، أو بإحباط الرغبة مثلاً ، وهذه يطبيعة الحال أفكار لا تدعى الموسيقي المألوفة لنفسها القدرة على تصويرها . ومم ذلك لا عكن القول بوجود ارتباط أف المعنى \* بن اللحن الممثر وبن الموضوع أو الفكرة الَّتي يشر إلها ــ باستثناء حالات تصويرية قليلة ؛ كأغنية الطائر أو ارتفاع ألسنة اللهب ــ وإنما هو رمز يشير إلى ذلك الموضوع فحسب . وهو ڤ ذلك أشبه بالرَّمُوزُ اللَّغُويَةُ : إِذْ لَا يُسْتَطِّيعِ أَحَدُ أَنْ يَقُولُ بُوجُودُ ارتباط أساسي بن لفظ ( الرتقالة ) وبن الفاكهة الي تأكلها ، وكان من الممكن أن يحل أيَّ لفظ آخر محلَّ ذلك الذي اخترناه واصطلحنا عليه ، كما هي الحال في الألفاظ التي تدل على نفس هذا المعنى في اللغات الأخرى . وبعبارة أخرى ، ففى معظم الأحيان ـــ قيما عدا الحالات التصويرية المباشرة ـــ لا يستطيع المرء أنَّ يستلمل من اللحن على معناه الذي يشمر إليه ، وعليه في هذه الحالة أن ﴿ مُخفَظ ﴾ الألحان الممزة التي يربطها بمدلولاتها ، مثلها يفعل عندما يتعلم لغة جديدة . وقد يرى المرء في ذلك نقصاً ، ولكن هذه الصفة هي التي أتاحت بالفعل للألحان الممزة أن تكون أداة ذات إمكانيات هائلة في التعبير الفّي : إذ أن الفكرة تقبل تطبيقات هائلة لا حدود لها . وما أشبهها في ذلك بمجموعة البدسيات والمصادرات الأساسية في هندسة ﴿ إِقْلِيدُس ﴾ ٤ إذ تقبل هذه التجمع على أنحاء شتى ، تتكون منها على الدوام نظريات جديدة ونتائج لم تكن معروفة من قبل . وهكذا تكون الدراما الموسيقية أشبه بنسق من البناء الهندسي السيمفوني الذي هو متكامل من جهة ، ولكنه حافل بإمكانيات التوسع والتطور من جهة أخرى .

وهنا يكن التجديد الأساسى الذي أتى به فاجئر : فقد كانت طريقة الموضوعات الرئيسية المتكررة

معروفة لدى جميع الموسيقين السابقين ، وكثير منهم كان يستخدمها بمعنى دراى ، ولكن أحداً منهم لم يستخدم هذه الطريقة بتلك الدقة المطلقة التى استخدمها بها فاجر . فالمعنى عنده هو الأساس الأول ، ومنه ينتقل إلى موضوع موسيقى يرمز إليه ، ومن الموضوع الموسيقى تتحدد طبيعة الأجزاء الغنائية . ولما كان من الضرورى أن يكون الكلام مفهوماً ، فقد قلت عند الضرورى أن يكون الكلام مفهوماً ، فقد قلت عند فاجر ظاهرة الغناء الجاعى إلى حد بعيد ، ولا تكاد توجد في حلقات « خاتم النيبلونجن » الأربعة سوى حالتين لغناء المجموعة ؛ الأولى هي غناء « بنات الرين » حالتين لغناء المجموعة الرجال في « أفول في أفول المحموعة الرجال في « أفول الآلهة » .

أما على المسرح ذاته فان الشخصيات تكتسى برداء الأبطال وتسلك مسلكهم . وهم لا عثلون آلهة وآلهات فحسب ، بل عثلون أيضاً عماليّة وأقزاماً وسحرة وشياطين وبعض أنواع الحيوانات الأسطورية ، وهولاء جميعاً قد عثلون مبادئ مثلها عثلون أشخاصاً ، أو يصورون عواطف إنسانية معينة إلى جانب تصويرهم لأنفسهم : فبرولهيلده تمثل مصدر السرور في حياة زيجفريت إلى جانب تمثيلها لشخصيتها الخاصة ، ولها في كل حالة لحن ممنز مختلف .

قاذا انتقلنا إلى خصائص «الغناء» في الدراما الرباعية فسنجدها بدورها تختلف كثيراً عن الغناء في الأوبرا المالوفة . قالغناء كما قلنا فردى في الأغلب ، ولا كانت الكلمات تلعب فيه دوراً هاماً ، فقد وجب على الن يسمع صوته بوضوح ؛ على أن الأوركسرا عند فاجر ممتلئة هي الأخرى بالآلات ، ولا سيا آلات النفخ والآلات النحاسية ذات الأصوات العالمية ، وهكذا يكون على المغنى أن يصارع مع الآلات الموسيقية من أجل إبلاغ رسالته إلى المستمعن ، وكثيراً ما مخفق ، في ذلك . ولنضف إلى ذلك أن الطول الأصلى الكل حلقة من حلقات « خاتم النيبلونجن » يتراوح ما يين حلقة من حلقات « خاتم النيبلونجن » يتراوح ما يين

خمس وست ساعات ، والمفروض حسب وأى فاجر ذاته – أن يؤدى العمل كله فى أربع ليال متنابعات ، وهذا يقتضى من المغنى ، بطولة ، لا تقل عن تلك التي يصورها فى غنائه ، هذا إلى جانب صعوبة الأسلوب الغنائى ، أسلوب ، اللحن المتصل ، الذى يقتضى براعة وقوة خاصة فى الأداء تزيد كثيراً على ما تقتضيه الألحان المحددة المعالم فى الأوبرا العادية .

# أثر إنتاج فاجنر في النراث الأوربي

كانت أولى صفات إنتاج فاجر ، التي جعلت له تأثيراً كبراً في الفن والفكر الأوروبي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هي تعدد الأوجه التي يمكن أن يفهم منها : ففي دراما مثل فخاتم النيبلونجن ، ، باطارها الأسطوري الرمزي ، يستطيع أصحاب أشد الانجاهات تبايناً أن بجدوا فنها ما يرضهم. ففيها إرضاء للثوري المتطرف ، وفنها الرضاء للمحافظ وللمتدين المتمسك ، وفنها ما يروق صاحب النزعة العالمية القومية المتعصبة ، وما يعجب صاحب النزعة العالمية الشاملة ، ولكن الأمر المؤكد أن أنصار فاجر من الشاملة ، ولكن الأمر المؤكد أن أنصار فاجر من وهذا أمر غريب حقاً إذا رجعنا بأذهاننا إلى مواقفه وهذا أمر غريب حقاً إذا رجعنا بأذهاننا إلى مواقفه بروسيا مثل بسمارك ، ومساعدته للتومية الألمانية العدوانية في مبدأ ظهورها .

ولقد كان زمام التجديد في الفن والفكر بيد الحركة « الرمزية » في ذلك الحين ، وكان معظم الرمزين أنصاراً متحمسن لفاجر ، ولم يكن السبب الوحيد لذلك التحمس هو التشابه الواضح بين منهج فاجر الرمزى » في دراماته ، ولا سما خاتم تيبلونجن ، وبين الأسلوب الرمزى ، إذ يبدو أن فاجر ، عركته التجديدية في الفن ، قد بعث في هولاء الفناتين آمالا عريضة : فها هوذا فنان يصعب فهمه ، خالف القواعد

المَّالُوفَة كُلُهَا ، ومع ذلك فقد ، نجح ، واتخذه أحد الملوك أستاذاً فناناً له ، كما اتخذه شعب كامل رمزاً لروحه ، وشيدت مدينة لتحقيق آرائه الحاصة في الفن — كل ذلك كان كفيلا باثارة حاسة جيل من الفنانين الحدين الذين يتعطشون إلى النجاح والشهرة ، وإلى تقدير العالم لهم .

ولقد بدأ الإعجاب بفاجير ، في إنجلترا المحافظة ، على يد أنصار الفن الرمزي فها ، ولكن سرعان ما اتسع نطاقه : فكان من أشد المعجبين به ، الشاعر « سوينبرن » و 1 جورج مور 1 ٪ وتألفت جمعية فاجرية متفرعة عن ﴿ جمعية فاجنر العالمية ﴾ ؛ وأصبحت لها صحيفة تحمل اسم والمعلم The Meister ۽ أشرف علي تحريرها أَشْتُونَ إليسُ Ashton Ellis ، الذي تُولى مهمة ترجمة ونشر كل كتابات فاجنر المنثورة باللغسة الإنجليزية . وانضم أنصار الفكر التقدمي ، وأصحاب الاتجاهات الواقعية والطبيعية في الأدب ، وعلى رأسهم هاردی ، إلى قائمة الفاجرين . ثم أعلن جورج برنارد شو أنه فاجنري في الوقت الذي أصبح فيه أقوى ناقد موسيقي في بلاده ، حتى أنه أراد أن تنشر الجمعية الفابية الاشتراكية ، ضمن مطبوعاتها ، كتاب ، الفن والثورة الفاجر ، ولكنه لم ينجح في إقناع زملائه بذلك . وعندما بلغ التحمس لفاجَّر في إنجَّالرَّا حد التطرف ، اضطر شو نفسه إلى تحذير مواطنيه من الإفراط ، ومن « عبادة فاجر » ، وحاول في خلال ذلك أن يوكد التفسير الاشتراكي لتفكير فاجر ، وذلك فى كتابه والفاجرى الكامل The Perfect Wagnerian وذلك حتى مخفف من هالة القداسة التي أحاطت باسم هذا الفنان .

وفى فرنسا كان الإعجاب بفاجتر يتركز أساساً فى أوساط المهتمين بفلسفة الفن وعلم الجال ، وكان على رأسهم الشاعر الكبير ﴿ بودلير ﴾ والكاتبة ﴿ جوديت جوتيبه ﴾ (التي كانت لها مع فاجثر قصة حب قصيرة في وقت كان فيه الفنان كهلا وكانت هي فيه فتاة صغيرة ) . وأسس الشعراء والكتاب الرمزيون ، في فرنساً أيضاً ، «المحلة الفاجرية» La revue wagnérienne التي دامت ثلاث ستوات فقط ، وكان يشرف على تحريرها ﴿ إدوار دبجار دان Edouard Dujardin ﴾ ، وكان يكتب على صفحاتها المفكر المشهور بالتعصب للجنس الجرمانى الآرى ، هيوستون تشيمىرلىن Houston Stewart Chamberlain, ولكن تأثير فاجأر في الحركات الأدبية كان أقوى من ذلك ، إذ اعترف بقضله عدد كبير من أشهر الشعراء الفرنسيين ، مثل « فرلين » ، و « ملازميه » و « بول فالبري » ، و « بُول كلوديل » . ولقد أشاد بتمجيد فاجْر كتاب مشهورون مثل ؛ رومان رولان ؛ و ؛ هنري لشتنبر جر ؛ أما في ميدان الموسيقي الفرنسية ، فقد اعترف بتأثيره ه سنزار فرانك » و » سان سانس » و « فنسان داندي » وذلك في مراحل معينة من تطور هم على الأقل ,

ومن الطبيعي أن يكون تأثير فأجبر في الفن والفكر الألماني أعظم . فهنا أيضاً نجد جلة تصدر لنشر آراء فاجر ، كأنت هي في الواقع الأصل الذي تفرعت عنه المحلات الأخرى ، وهي 1 صحائف يايرويت 1 Bayreuther Blätter . وكان تأثير فاجنر في ألمانيا مَقَرَّزَاً بِعِنصر آخر ، هو القومية المتعصبة ، وهكذا كانت الحلة تتضمن دفاعاً عن العنصرية وعن الجرمانية ، إلى جانب دفاعها عن نظريات فاجتر في الموسيقي والفن بوجه عام . وكان مما شجع علىهذا الاتجاه ، أن تزايد شهرة فاجنر قد اقترن بتزآيد قوة الأمة الألمانية وتحقيق وحلتها ، ثم إحرازها انتصارات حاسمة في الميدان العسكرى . وهكذا انقسم الرأى العام الفني هناك إلى معسكرين ، أحدهما يضم أنصار فاجنر والآخر أنصار ﴾ برامز ﴾ ، وهو انقسام يعكس في حقيقة الأمر آراء سياسية إلى جانب الاختلافات في المذاهب الفنية : إذ كان أنصار برامز هم الذين يعارضون روح التعصب

الضيق الأفق ، ومن هنا لم يكن لهم أمل كبير فى النجاح أو الوقوف فى وجه الزحف الجارف للأفكّار التوسعية المتعصبة .

وليس هنا مجال البحث في ثلث العلاقة الحاسمة التي ربطت فاجر ، فكرياً ، بواحد من أعظم المفكرين الألمان في القرن التاسع عشر ، وهو نيتشه ، ثم فرقت بينهما فيا بعد ، ولكن يكفينا أن نقول إن شخصية فاجنر ظلت على الدوام تلعب دوراً أساسياً في تفكير نيتشه ، ولم يكن دورها السلبي أيام انفصالها بأقل من دورها الإنجاني أيام انصالها .

ولم يكن تيتشه ، على أية حال ، هو المفكر الوحيد المشهور الذي انقلب على فاجنر وثار عليه ، فقد ظهرت ، في نفس الوقت الذي كانت فيه «عيادة فاجئر ۽ تكتسح أوروبا ، اتجاهات ناقدة متعددة ۽ منها ما ينتمي إلى مجال الأدب والفكر عامة ، ومنها ما ينتمي إلى مجال الموسيقي . وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى حالتين مشهورتين لمفكرين شنوا حملة شعواء على فاجنر ، وعلى ﴿ خاتم النبيلونجن ﴾ بوجه خاص . فالشاعر والفنان والمفكر الإنجلىزى ٥ وليام موريس ۽ ، قد ثار علي فاجتر ، ولا سيا بعد قراءته لهذه الدراما الرباعية . ذلك لأنه كان يعرف الأسطورة الأصلية التي بنيت علمها الدراما ، ورأى أن تحوير فاجتر لها لم يكن تعديلا فحسب ، بل كان تشوحاً لطابعها الأصلي ..صحيح أن التصرف والتغير مباح للشاعر ، ولا سما إذا كان الأمر متعلقاً ينقل أسطورة قديمة إلى جو حديث أشد تعقيداً من جوها الأصلي بكثير ، ولكن موريس لم يغتفر لفاجر ما رأى أنه قضاء على المحتوى الدرامي الإنسائي في الأسطورة الأصلية ، وتحويلها إلى مناقشات مملة ، ضاعت فها معالم الشخصيات الأصلية للأسطورة وفقدت كل دلالة لها .

على أن أعنف نقد وجه إلى فاجنر ، كان من

جانب الكاتب والروائى الروسى الأشهر تولستوى. ففي كتابه الصغير « ما الفن ؟ » خصص فصلاً مشهوراً لنقد فاجنر ، حلل فيه « خاتم النيبلونجن » تحليلا سخر فيه من طابعها الممل المطرد ، ومن تفاهة المشاعر الإنسانية التي تتبدى فيها ، وحطم ما تدعيه لنفسها من أنها فن أخلاقى يعرض المشكلات الإنسانية فى قالب أسطورى لم تفسده المدنية : إذ أن هذا العمل ، فى رأى تولستوى مفرط فى مدنيته ، ومعقد أكثر عما ينبغى ، وطابعه مصطنع فى أساسه . أما ادعاء الشعبية فهو أبعد الادعاءات عن الحقيقة ، إذ أن فن فاجنر أرستقر اطى لا مكن أن بلقى استجابة تلقائية من كتل شعبية كبرة .

والأمر المؤكد هو أن نقد تولستوى الأخير ، على الأقل ، كان له ما يبرره تماماً : فمن الأمور التي لم يصعب على النقاد الموسيقين ملاحظها، أن أعمال فاجتر الناضجة ، ولا سيا «خاتم النيبلونجن » ، قد خلت تماماً من الألحان الشعبية التي كان بيهوقن نفسه يلجأ إليها في كثير من الأحيان ليتخذها أساساً لبناته الموسيقي — هذا

على الرغم من ادعاء فاجار أن فنه ليس مجرد وسيلة للاستمتاع فحسب ، وإنما هو أداة لتحقيق نهضة شاملة للإنسان الحديث .

ولقد كان تعلق المدرسة الروسية في الموسيغي بأسس الفن الشعبي هو الذي جعلها أسرع المدارس إلى التحرو من تأثير فاجغر ، وكانت الشهرة التي أحرزها فنانون مشل موسورسكي وبورودين ورعسكي كورساكوف ، الذين كانت موسيقاهم تسير في الانجاه المضاد تماماً لاتجاه المداما الموسيقية الفاجئرية ، وتعتمد على البساطة وتستلهم الروح الشعبية على الدوام لفن الموسيقي الحديث غير ذلك السبيل الذي انتهجه فاجئر ، ومع ذلك فقد كانت صعوبة الكفاح الذي انسجه اضطر هؤلاء الموسيقيون ، وغيرهم ، إلى خوضه في اضطر هؤلاء الموسيقيون ، وغيرهم ، إلى خوضه في التي سيطر مها أسلوب فاجئر الجديد على النفوس في فترة التي سيطر مها أسلوب فاجئر الجديد على النفوس في فترة حاسمة من تاريخ الفن العالمي .



# الرو على الدهريين بحال الدين الأفغان الأستاذ محمد طاهر الحبيلادي

من رواد الأصلاح فى العالم الإسلامى ، اشتهر باسم السيد جال الدين واسمه فى الأصل محمد جال الدين وأصحاب أما أبوه فاسمه السيد صفدر من علماء الدين وأصحاب البيوتات ووجوه القوم فى بلاد الأفغان . ويرجع نسبه إلى الرمذى العالم المحدث ويرتقى إلى الحسن بن على عليه السلام . وصفدر لفظ فارسى لقب به الإمام على ابن أبى طالب .

وكانت للسيد صفدر منزلة كبيرة عند الأفغانيين . بجلونه ومحترمونه وله سيادة على جزء من الأراضى الأفغانية

وقد ولد السيد جهال الدين سنة ١٢٥٤ من الهجرة واختلف فى مقر ميلاده والوطن الذى ينسب إليه . فبعضهم يقول إنه ولد فى أسعد أباد من أعمال كابل وينسبه إلى الأفغان وبعضهم يقول إنه ولد فى أسد أباد وينتسب إلى فارس ويروى أنه إنما انتسب إلى الأفغان تهرباً من سيطرة الحكومة الأيرانية . إلا أن أكثر من ترجموا للسيد جهال الدين متفقون على الرأى الأول مستندين إلى أقواله وأقوال عارفيه .

وقد انتقل به أبوه إلى كابل عاصمة الأفغان في الثامنة من عمره وعنى بتربيته عناية فاثقة ونشأه تنشئة

قويمة ، قابلت في نفس الصبي تربة صالحة ، فأثمرت خبر الثمار . ثم وكل أمره إلى أساتذة أجلاء تلقى عهم مختلف العلوم في الفقه والشريعة وعلوم المنطق والرياضة وبعض نظريات الطب . واصطحبه في أسفاره وكان يطلعه على أحوال البلاد وأخبار الناس فبعث في نفسه حب الأسفار والتطلع إلى معرفة أحوال الدول . وقد ولم تشغله هذه الأسفار عن تلقى العلوم أينا حل . وقد ظهرت بوادر ذكائه الحارق في الثانية عشرة من عمره .

روى: وأنه نزل بطهران هو ووالده فسأل عو أكبر علماتها وتوجه إلى بجلس درسه في اليوم التالي ليوه وصوله إلها. قال: فوجدته جالساً بين طلابه يقر كتاباً عوبياً ويشرح مسألة من المسائل العلمية ولاحظت انه شرحها شرحها شرحاً مقتضباً فطلبت منه أن يعيد شرحه بصورة أكثر تفصيلا حتى يتفهمها الجميع. فتعجب الشيخ لجرأتي وفضولي ولكني أجبته بأن طلب العلم لا فضول فيه . ثم قمت بقراءة تلك المسألة وتفسيرها فتحرك الشيخ من مكانه . فظننت أنه يريد بي شراً ، ولكنه أقبل على وضمني إلى صدره وقبلني ثم أرسل ولكنه أقبل على وضمني إلى صدره وقبلني ثم أرسل إلى والدي يستدعيه . وأمر أن تشتري ني عباءة وعمامة إلى والدي يستدعيه . وأمر أن تشتري ني عباءة وعمامة إ

وارتحل جمال اللدين إلى الهند ولم يتجاوز السادسة عشرة من عمره فكث فيها سنة وبضعة أشهر درس خلالها العلوم الأوربية والرياضية .

# إقامته في بلاد الأفغان

وأقام جهال الدين في أفغانستان خمس سنوات شغل في أثنائها أرقى المناصب وأيقظ الروح الوطنية بين الأهلين فتقبلوا نصائحه وأحاطوه بالتعظيم والتكريم وكان أمير الأفغان محمد أعظم خان يقربه إليه ولا ينفذ أمراً إلا يمشورته وقد حفظ له جهال الدين مكانته في نفسه بعد تخليه عن الحكم .

## رحيله إلى الهند

واتيجه جهال اللدين إلى الهند وكان الإنجليز يخشون تأثيره على الهنود فأحاطوه برقابة شديدة وتتبعوه بالجواسيس حيث سار . وعلى الاغم من ذلك فقد استطاع أن يبذر في الهند بذور الوطنية . ومن كلماته التي كان يوجهها إليهم :

هبوا المطالبة بحقوقكم إنكم ملايين من البشر
 فلو كنتم ذباباً لكان طنينكم يصم آذان الإنجليز ، فلما رأى
 اللموع تنهم من عيون سامعيه خاطبهم بقوله :

اعلموا أن البكاء ليس من أخلاق الرجال .
 فانهضوا للمطالبة محقوقكم دون خوف ولا تردد فلا حياة لقوم لا يستقبلون الموت في سبيل الاستقلال بثغر باسم .

وقد هزت كلماته النفوس ورأى الإنجليز فيها الخطر عليهم فطالبوه بمعادرة البلاد ونقلته الحكومة الإنجليزية على نفقتها فى إحدى سفنها إلى السويس فنزل مصر وأقام بها أربعين يوماً تعرف خلالها إلى جلة علمائها وفى مقدمتهم الإمام محمد عبده ثم رحل إلى تركيا سنة ١٢٨٧ للهجرة ١٨٧٠ ميلادية ونزل عاصمتها فلها علم الصدر الأعظم

بقدومه معى إليه بنقسه ورحب به ونهض جهال الدين كعادته ببث دعوته للاصلاح فأثار ذلك حقد الحاقدين واشتطوا في الكيد له عند الحليفة فاضطر الصدر الأعظم إلى أن ينصع له بمغادرة البلاد حتى ينحسم النزاع . . وتحول مسعاه إلى مصر فجاءها سنة ١٢٨٨ هـ ١٢٨٨ م فادته في عهد رياض باشا ناظر النظار بها فأكرم وفادته وأجرى عليه راتباً شهرياً لما عهده فيه من سداد الرأى والمقدرة على استمالة القلوب واستئارتها ضد الاستعار .

وما كادخير قلمومه إلى مصرّ يذاع فيها حتى أسرع إليه طلاب العلم ورواد الحرية يغترفون من معين علمه ويتلمسون منه القدوة الحسنة .

وأخذ جال الدين يبصرهم بأمور ديهم وعمهم على المطالبة محقوقهم في الحرية والاستقلال وجمع حوله فريقاً من العلياء والكتاب والحطباء ودعاهم إلى تحقيق الغاية التي يرمى إليها بالكتابة والحطابة وتلقن الدروس ومن أقواله في ذلك :

الا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم
 لا آداب لهم ، ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ
 لقوم إذا لم يقم مهم أساطين تحمى وتحيى آثار رجال
 تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم !

وتولى جمال الدين الكتابة فى الصحف والقاء المحاضرات فى المنتدبات وتلقين الدروس الدينية والوطنية وكان لصيحته أثر كبير فى النفوس فأيقن المستعمرون أن هذا المصلح الكبير قد كشف أساليهم وزعزع ثقة بعض الجهلاء فهم .

وأحس ولاة الأمر من أسرة محمد على أن جمال الدين قد لفت الأنظار إلى ما حل بالبلاد من النكبات بسبب إسرافهم وفساد حكمهم .

فأوعزوا إلى بعض رجال الدين من موظفى الحكومة أن يطعنوا فى عقيدته الديثية ويرموه بالزندقة . ولما كانت فكرة الدين هى السلاح الماضى الذى شهره جمال الدين فقد رأوا أن بحاربوه ينفس السلاح . ولكن كانت حركة جال الدين قد انتشرت الى حد بعيد ، وتلاميذه قد عظم شأنهم ، فان أعداءه لم يقلحوا في مناهضته بهذه الأسلحة .

ولم يكف جهال الدين عن نشر دعوته على الرغم من محاربة السلطات الإنجليزية والمصرية له حتى غدو الحديوى توفيق به وأمر بطرده من البلاد المصرية . فقبض عليه وهو يسير فى الطريق إلى منزله ليلا واقتاده وجال البوليس إلى محطة القاهرة وأركبوه القطار إلى السويس وليس معه مال ولا عتاد إلا نفسه العامرة بالإعان .

ولقيه قنصل إيران وهو على هذه الحال فعرض عليه مبلغاً من المال فأبي وقال : ( احتفظوا بالمال فأنتم أحوج إليه . إن الليث لا يعدم فريسته حيثًا ذهب ا وقد وصف الإمام محمد عبده خروج جال الدين من مصر فقال :

ولا ريب في أن الانزعاج بنفي جال اللدين كان عاماً ، والكدر كان تاماً ، ولكن جناب الحديو أظهر سروره بما فعل ، وتحدث به في محضر جاعة من المشايخ على مائدة الافطار في رمضان .

فأظهر الطرب بذلك من كان لا يعرف لنفسه قيمة في العلم والفضل في محضر الشيخ جهال الدين . . وألزمت الجرائد بنشر الأمر الصادر بالنفي والتقريع الشديد مما لم يكن يستحق الرجل . كما أنه كان فيه تشنيع جارح على من كانوا مجتمعون عليه فنشره البعض وأبت إحدى الجرائد نشره فعطلت . على أن هذه الشدة لم تزد الأفكار إلا حدة ولا الألسن إلا جرأة ولا الاحساس بضرورة الأصلاح إلا نموا وظهوراً . ولم تكن حكومة مصر كريمة في معاملته ، فوصفته بالزندقة وسمته ضلال الدين .

وَإِذَا كَانَ جِهَالَ الدِينَ قَدْ عَادَرَ مَصَرَ عَلَى هَذَهُ الصَّوْرَةُ المُوْلَةُ فَانَ تَعَالِمُهُ لَمُ تَعَادُر أَرْضُهَا وَبِذُورِ الوطنيةُ اللَّيْنَ بَدْرِهَا قَدْ أَثْمُرتُ وَأَنْبَتَ فَهَا القَادَةُ وَالزَّعَمَاءُ اللَّذِينَ حَمَاوًا الراية مِنْ بَعْدَهُ وَكَانَ مِنْ أَثْرُهَا ثُورَةً عَرَائِي الكَبْرِي في مصر .

# . جمال الدين في فرنسا

واشترك جال الدين في فرنسا مع جاعة من المصريين في إنشاء جمعية سميت وجمعية العروة الوثقي واستدعى تلميذه الأكبر الإمام محمد عبده الذي كان قد نفى من البلاد المصرية للاشتراك معه في هذا العمل قلبي . وكانت هذه الجمعية ترمى إلى رفع شأن الإسلام والمسلمين وتوحيد كلمتهم وكشف أغراض المستعمرين . وقد أصدرت صحيفة ياسمها سميت الشرق والشرقين نما جعل المستعمرين يصادرونها أيها الشرق والشرقين نما جعل المستعمرين يصادرونها أيها كانت وقد منعوا دخولها مصر والهند وأحصوا أسهاء المشتركين فيها ووضعوهم تحت الرقاية وصدرت من القوانين في مصر بمعاقبة من يحملها ولكن على الرغم من ذلك فقد كان صوتها يصل إلى سائر الأنحاء .

وحاول الإنجليز اسبالة جال الدين وعرضوا عليه عرش السودان فأجابهم ﴿ إِنَ السودانُ لَيْسَ مَلَكًا لِمِرْضِهِ عَلَى الْمُرْبِطَانِيا حَتَى تتصرفُ في عرشه وتعرضه على ﴾ .

# جمال الدين في روسيا

وقد رحل جال الدين إلى روسيا وفى نفسه أن يحقق يعض آماله فى محاربة الاستعار فى الشرق ونصرة ألمسلمين فى تلك البلاد . وعلم يقدومه قيصر روسيا فدعاه إلى زيارته ودارت بينهما محادثات تناولت حال إيران . فعرض جال الدين لاستبداد الشاه وحرمانه الرعية من حقوقهم فقال له القيصر وقد أحس أ ما يقال عن الشاه يقال فيه :

ا إننى أرى الحق مع الشاه . كيف يرضى ملك من الملوك أن يتحكم فيه فلاحوه ا وقال جال الدين: ا أعتقد يا جلالة القيصر أنه خير لعرش الملك أن يكون ملايين الرعية أصدقاء له بدلا من أن يكونوا أعداء يترقبون الفرص ويكنون في الصدور سموم الحقد ونبران الكراهية ال

# عودة جمال الدين إلى إيران

وعاد جمال الدين إلى إيران بدعوة ملحة من الشاه فعادت الطمأنينة إلى قلوب أبنائها وتوقع الناس إصلاح الحال ولكن جمال الدين ما كاد يستقر به المقام حتى أعلن دعوته إلى الإصلاح كعادته أيها سار . ولكن دعاة السوء من الحكام والحاشية اندفعوا إلى الشاه يوقعون بينه وبين جمال الدين ومحذرونه مغبة الإصلاح الذي يدعو إليه وقد دار بينه وبين الشاه الحديث الآتى : قال الشاء : قال الشاء : اليصح أن أكون يا حضرة السيد

وان الشاء : ﴿ الصَّحَ انَ ا دُونَ يَا مُعَظِّرُهُ السَّهِ وأَنَا مَلِكُ مَلُوكَ الفَرْسَ كَأْحَدُ أُولَاهُ الفَلَاحِينَ ﴾ .

فقال جال الدين : « إعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستورى أعظم وأنفذ وأثبت مما هي الآن .

والفلاح والعامل والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك واسمح لإخلاصى أن أؤديه صريحاً قبل فوات وقته .

ه لا شك يا حضرة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش دون أن يكون على رأسها ملك.
 ولكن هل رأيت ملكاً عاش دون أمة ورعية ٤ .

وقد انصرف جال الدين من لدن الشاه والحقد تغلى مراجله تى صدره .

وكانت كلمة الإصلاح تئير الشاه ولا تحتملها نفسه التي. فطرت على حب الفساد الذي استشرى في بلاده فجند قوة مسلحة وأرسلها إلى مقر جمال الدين

وقبض عليه وهو مريض بطريقة عنيفة وأمر بسحبه وهو مريض على الثلوج إلى دار الحكومة ثم ساقه الجنود م المشاة والفرسان وهو مسلسل فى فصل الشتاء خارج اللاد.

ولم يستطع جهال الدين أن ينسى هذه المعاملة القاسية ولم ينس إيران . وجعل همه تحقيق مطالبها والنيل من الشاه ثما أدى في النهاية إلى قتله .

# عودة جمال الدين إلى تركيا

سافر جمال الدين إلى تركيا فاستقبله السلطان عبد الحميد بحفاوة بالغة . وأعدله قصراً للإقامة فيه وكان جمال الدين بحضر مجالس السلطان وتخاطبه بصراحة تامة وفى أحد اجماعاتهما أفضى إليه السلطان بقوله :

ا إن ملتمسى من حضرتكم أن تنشئ وتوسس اتحاداً واتفاقاً قوياً ثابت الأتركان لا يقبل الحلل بين الشعوب الإسلامية حتى يمكن بفضل تلك الوحدة أن تمد أثم الجامعة الإسلامية يد المودة والأخاء بعضها إلى بعض وتنهض بالصناعة والعلوم في ظل الاستقلال القومي والاتحاد الإسلامي ، ولكي يتم لها التوفيق بعون الله تعالى لاسترجاع تلك القوة العظيمة السابقة ولا تتأخر عن ركب السعادة والرق ، وتقبل جهال الدين هذا المطلب بسرور عظيم وعمل على تنفيذه إلا أن السلطان المائد المهود إلى صالحه .

وكان الحسد قد دب إلى قلوب حاشيته لنجاح جال الدين فى نشر دعوته للإصلاح فدسوا له عند السلطان . وعلم السلطان عبد الحميد بمقتل الشاه ناصر الدين الذى حاربه جال الدين ففزغ وخشى أن يكون هذا مآله فشدد الرقابة على السيد الأفغاني حتى صار شبه سحن فى قصره .

وقد ظهرت على السيد جمال الدين أعراض مرض عضال قيل إنه السرطان أنشب أنيابه أن فحه ولم يشف منه ولم تعرف أسبابه وتوفى يوم الثلاثاء ٩ من مارس سنة ١٨٩٧ ميلادية .

وعقب موته أرسل السلطان بعض موظفی قصره لیستحوذوا علی أوراقه وموالفاته .

وأمر السلطان بدفته لساعتين من وفاته . وسار نعشه فى لفيف من رجال الشرطة خوف وقوع فتنة من أنصاره الذين كانوا فى شك من أسباب موته .

### دعوة جمال الدبن

يرى جهال الدين أن الروح الصليبية لم تبرح كامنة في صدور رجال الغرب وأن الاستعار يعمل على في صدور رجال الغرب وأن الاستعارية في البلاد المسلمية ليتحكم فيها ، ويدعو إلى اتحاد المسلمين لدفع هذا الحطر والأخذ بأسباب التقدم التي اتبعها الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته للعمل بها .

وكان يعمل جاهداً ومناضلا لتحرير البلاد الإسلامية من أيدى المستغلين الأجانب وترقية شئونها فى الداخل والحارج .

ويدعو إلى نبذ الآراء الحرافية التي لحقت بالدين الإسلامي في أيام الضعف ، وقد راع جال الدين أن يرى حالة البلاد الإسلامية تسير من سيء إلى أسوأ وأن يرى الدول الاستعارية تتربص بها الدوائر ، والأمر كله في يد الولاة والحكام الحاضعين للمستعمر وليس للشعب شأن يذكو في أمر من أمورة ،

وقد ثارت نفسه لما يراه من الحلاف بين الدول الإسلامية ، وكثرة الأحزاب السياسية المختلفة العناصر والمآرب فعمل على التوفيق وجمع الكلمة ودعا إلى ارتباط هذه الدول وتضامنها لتكون منها أمة واحدة يخشاها المستعمرون.

وقد جمع أنصاره ومريديه وصارحهم محال بلادهم وما دب فها منالفساد وبين لهم أن آباءنا وأجدادنا

لم يبلغوا أعلى مراتب المحد إلا لأمهم كانوا متمسكين محقائق ديمهم متحدين كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . فلما انحرف المسلمون صاروا لقمة سائغة في فم المستعمر لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

فأثرت فى نفوسهم هذه الدعوة وهبوا لثنفيذ تلك المبادئ الرشيدة التى وضعها ذلك المصلح الكبر .

وأحس الإنجليز خطورة هذه الدعوة على أغراضهم الاستعارية فعملوا على محاربتها بمختلف الطرق ومن خلفهم بعض الأمراء والأجراء من أنصار المستعمرين.

وكان سلاح جال الدين الكتابة والخطابة والتأثير الشخصى وكان يشعل النار حيث كان وله كلات وخواطر نفاذة في شتى المناسبات ورسالته في الرد على الدهريين التي نقلها من الفارسية إلى العربية الإمام الشيخ عمد عبده جمعت على قصرها ما لم تجمعه المطولات وقد اعتمد فيها على البراهين العقلية والحجج البديية. وقد راعه أنتشار المذهب الذي أطلق عليه اسم والنيتشرية ه أو المذهب الطبيعي فشرع قلمه لبيان فساد هذا المذهب وإثبات ما للدين من فضل في نشر المدنية والسمو بالإنسان إلى معارج الرقي.

ورد على مذهب داروين وغيره من المذاهب الغربية . التي بذرت بذور الالحاد ــ وان لم يكن داروين نفسه ملحداً ــ ورأى أن جاعة « النيتشرية » كما سموا أنفسهم متأثرون بآراء يعض فلاسفة الغرب المادين الذين يرون أن العالم له أساس واحد هو المادة ولا شيء في الحياة يخضع للمادة ، فأنكروا الدين وأنكروا الروح وأنكروا بادئ المخلوقات .

وقد فند جهال الدين دعوى الماديين بطريقته المبنية على الحجج البيانية والبراهين العقلية وآرائه المستمدة من روح الدين . وأثبت أن فلاسفة الغرب رواد المذهب المادى لم يفعلوا سوى أن أحيوا مذهباً درس من مذاهب

الأغريق وقد عرفه الفوس والزنادقة فى بعض عصور الإسلام. وقسم الفلاسفة إلى مؤمنين وملحدين متقدمين و محدثين وألم بمذاهب الفريقين ورد على الحجج المادية والمادين ببداهة العقل ومنطق البداهة.

وأبان جمال الدين فضل الدين فى رقى الأمم وحضارتها وأثر الالحاد فى سقوطها وشرح مزايا الإسلام فى شحذ العقول وتطهير النفوس .

وقد كان لهذه الرسالة أثرها البالغ فى الهند وسائر بلاد المسلمين , وقد قضت قضاء تاماً على أمل المبشرين والمستعمرين الذين عملوا على نشر هذا المذهب وعملوا له جاهدين ,

ولجهال الدين خاطرات وكلهات مأثورة جمعها صديقه السيد « محمد باشا المخزوى » فى كتاب سها « خاطرات جهال الدين الأفغانى الحسينى » ويشمل مجمل آرائه وأفكاره ونظراته فى أهل الشرق والغرب . أخلاقاً وسياسة واجتماعاً .

وقد اشترك مع الإمام محمد عبده فى إصدار مجلة العروة الوثقى التى ذاع صيتها وانتشرت فى سائر البلاد الشرقية . وقد هزت أركان الاستعار وكان لها ما لها من الأثر فى بث روح الوطنية وإيقاظ النفوس .

وفيا يلى نبذ من خاطرات ذلك المصلح الكبير وبعض فقر من العروة الوثقى وقد أشرنا بكلمة خاطرات إلى «خاطرات جال الدين » وبكلمة « وثقى » إلى العروة الوثقى .

#### داء الشر ق

جمعت ما تفرق من الفكر ، ولممت شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ، فاستوقفتني الأفغان ، وهي أول أرض مس جسمي تراجا – ثم الهند وفيها تثقف عقلي – فإيران محكم الجوار والروابط وإلها كنت صرفت بعض همتي – فجزيرة العرب ،

من حجاز مهبط الوحى ومشرق أنوار الحضارة - ومن عن وتبايعتها ، وأقيال حمير فيها - ونجد وعراق ، وبغداد وهارونها ، ومأمونها - والشام ودهاة الأمويين فيها والأندلس وحمراؤها ، وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام في الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم .

فالشرق ! الشرق ! وقد خصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحرى دوائه ، فوجدت أقتل أدوائه ، وما يعترض توحيد الكلمة فيه — داء انقسام أهليه وتشتت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم على الاختلاف ، ولا تقوم على الاختلاف ، ولا تقوم على هذا لقوم قائمة . (خاطرات) .

بالضغط والتضييق ثلتحم الأجزاء المبعثرة ،
 والأزمة تلد الهمة . (خاطرات).

#### الأسرار والاعلان

لا أرى فى هذا الكون من القول أو الفعل ما يكون كيانه لازماً ، إلا ما كان فى علانيته شين ومعرة . ولا يكون الكيال النسبى فى البشر إلا إذا كثر إعلانهم وقل كيائهم فدولة تكيم عن أمها كل أمورها ــ لا خير فها ولا هى بالدولة الأمينة .

ورجل يرى كل شيء يقال له أو يجب أن يقوله - مزا مكتوماً - لا يرجى إلا نفاقه , وما هو بالرجل الرجل ولا بشبه رجل \* من أحب فليعلن \* والمحبة هنا على مطلق المعنى ، لكل شيء حق ومستحسن بالفطرة من أقوال وأفعال وصفات وذات . فمن أحب الصدق من القول لا يتكم به ، ولا يخشى بأساً من إعلانه وبالعكس إذا أحب الكذب والكاذب فخليق به أن لا يعلن ذلك . (خاطرات) .

# الاحزاب السياسية في الشرق

الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء ، ولكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بثس الداء .

تحسن نحص الشرقيين تأليف الأحزاب السياسية ، لطلب الحرية والاستقلال ، وكل العالم لنا أصدقاء ، ونضطر لتركها والكل لنا أعداء.

والسبب في ذلك عدم التكافر في القدى بن الأمة وأحزابها السياسية. يقوم الحزب السياسي يعنصر ضعيف ، أو بأفراد قلائل بيهم اللسن ، والمحنك ، ويعلنون تفاتهم في خدمة الأمة لتحريرها من ربقة الاستعباد ، ويسرون خصدمة أنفسهم . فتتآلف على أهل الحزب القلوب وتجتمع حولهم الكلمة ، بسوق الفرورة ، وداعى الحاجة ، ويستحسن عملهم الغريب وجوسهم الدخيل . شأن الحوادث المستجدة في انقلاب الأمم من طور إلى طور .

فالأمة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ، ورفاها وحرية واستقلالا ومساواة على أوسع شكل قد لا يمكن حصوله فى البعيد الآجل ، فضلا عن القريب العاجل ، فيؤازرون الحزب بكل معانى الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية . . . الخ .

فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر ، ظهرت هنالك فى رؤساء الأحزاب الأثرة والأنانية ، ومد حب الذات عنقه ، فتتقلص من القلوب تلك الطاعة وتنكمش النفوس عن ذلك الانقياد وتحصل بالنتيجة النفرة العامة .

فنضطر عندئد لترك الحزب ، وينقرط بالطبيعة عقده ، والكل له أعداء .

( خاطرات ) .

# في المرأة

إن قوة المرأة فى ضعفها وفضل الرجل فى قوته وأن يكون تجاه المرأة ضعيفاً — وفى مذهبى أن تبادل النوعين بالمزيتين خروج عن حكمة الفطرة ، ومغالبة للطبيعة . (خاطرات) .

إنى لا أرى قى الذين يقولون بمساواة المرأة بالرجل وإشخالها بما خلق له هو ولم تتكلف به الأم \* المرأة و وإشخالها بما خلق له هو ولم تتكلف به الأم \* المرأة صار إنما صار وجوداً وكوناً وهيئة بوجود العاملين \* المرأة والرجل \* . (خاطرات)

# أسطورة

قالوا إن زنجياً أسود هائل المنظر غليظ الشفتين مقلوب المشفرين جاحظ العينين أحمر الحدقتين بشع الوجه أفطس الأنف منكر الصورة وكان بحمل ولداً في ليلة مظلمة ويسير به في زقاق من أزقة بغداد . والولد كلما نظر إليه يفزع ويبكى وينتحب ويصيح ويعول وكلما اشتد به الفزع مسح الزنجي رأسه وقال لا تخف يا ولدى فاني معك وأنيسك وحافظك من كل شر . وبعد تكرار هذه الملاطفات من الزنجي للصبي قال الصبي يا سيدى إنما خوفي وفزعي منك لا من وحشة الطبي يا سيدى إنما خوفي وفزعي منك لا من وحشة الظلام .

هذا شأن حكومة انكائرا مع المصريين ، كلما اشتدت الخطوب وتحطمت المصائب وزاد الحلل فى البلاد المصرية مسحت حكومة بريطانيا على ظهر توفيق باشا ووزرائه بيدها الناعمة هوإنما همى نعومة الثعبان ، أو أقبلت على الأهالى تمنيهم بوعودها المرونقة. وتقول لم لا تحزنوا فأنى معكم وجميع المصريين من توفيق باشا إلى وزرائه إلى عامة الأهالى بجأرون وينادون إنما

محوفنا وجزعنا منك . وراحتنا واطمئناننا بتنحيك عنا وتركنا وشأتنا . (عروة ) .

# والردعلي الدهريين،

#### مظاهر الماديين

تخالفت أساوهم . فكانوا تارة يسمون أنفسهم بسيات الحكاء ، وينتحاون الحكم لقباً لأفرادهم وأحياناً كانوا يتسمون بسيا دافع الظلم ورافع الجور ، وكثيراً ها تقدموا لمسارح الأنظار تحت لباس عراف الأسراو وكشفة الحقائق والرموز الواصلين من كل ظاهر إلى باطنه ومن كل بارز إلى كامته ، وقد كانوا يظهرون في أوقات بدعوى السعى في تطهير الأذهان من الحرافات ، وتنوير العقول عقائق المعلومات ، وتارات يتمثلون في صور هي الفقراء وحاة الضعفاء وطلاب خير المساكن . وكثيراً ما تجرعوا على دعوى النبوة ولكن لا على سنن سائر المنبئين الكذبة . كل ذلك وسلا لأجراء مقاصدهم وترويج مقاسدهم .

كيفا ظهر الماديون وفى أية صورة تمثلوا وبين أى قوم نجموا كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم ، وصاعقة مجتاحة الثمار أمهم وصدعاً متفاقا فى بنية جيلهم ، يميتون القلوب الحية بأقوالهم ، وينفثون السم فى الأرواح بآرائهم ، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم فا رزئت أمة والا منى بشرهم جيل ، إلا انتكث فنله وسقط عرشه ، وتبددت آحاد الأمة وفقدت قوام وجودها.

# غايات النتشريين

إنهم وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافة وعدوها أوهاماً باطلة ومجعولات وضيعة ، وبنوا على هذا أن لا حق لملة من الملل أن تدعى لنفسها شرفاً على

سائر الملل اعتماداً على أصول دينها . بل الأليق بها على رأيهم أن تعتقد أنها ليست أولى من غيرها بقضيلة ولا أجدر بمزية . ولا يخفى ما يتبع هذا الرأى الفاسد من فتور الهم وركود الحركات الإرادية عن قصد المعالى . ذهبوا إلى أنه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة ، وأنه لا يختلف عن النباتات الأرضية ، تنبت في الربيع مثلا وتيبس في الصيف ثم تعود تراباً والسعيد من يستوفي في هذه الحياة حظوظه من الشهوات الهيمية .

وبهذا الرأى الفاسد أطلقوا النفوس من قيد التأثم ودفعوها إلى أنواع العدوان من قتل وسلب وهتك عرض ، ويسروا لحا الغدر والحيانة وحملوها على فعل كل خييثة والوقوع فى كل رذيلة ، وأعرضوا بالعقول عن كسب الكمال البشرى وأعدموها الرغبة فى كشف الحقائق وتعرف أسرار الطبيعة .

# حكماً. اليونان الاقدمون

أثبت ثقاة المؤرخين أن حكماء اليونان انقسموا في القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فتتين ذهبت إحداهما إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة مخالفة الممحسوسات في لوازمها منزهة عن لواحق الجسهانية وعوارضها وأثبتت أن سلسلة الموجودات مادية ومجردة تنهي إلى موجود مجرد واحد من جميع الوجوه مبرأ الذات عن التأليف والتركيب ومحال عند العقل تصور التركيب فيه . وجوده عين حقيقته ، وحقيقته عن التركيب فيه . وجوده عين حقيقته ، وحقيقته عن التركيب فيه . وجودة كانت أو مادية . واشتهرت هذه وسقراط وأفلاطون وأرسطو ومن أهل مذهبهم كثير . وهو المحائنات عجردة كانت أو مادية . واشتهرت هذه وسقراط وأفلاطون وأرسطو ومن أهل مذهبهم كثير . المحادة والماديات وأن وصف الوجود مختص عا يدرك وذهبت أخرى الطائفتين إلى نفي كل موتجود سوى بالحواس الحمس لا يتناول شيئاً وراءه وعرفت هذه بالحواس الحمس لا يتناول شيئاً وراءه وعرفت هذه

الطائفة بالماديين , ولما سئلوا عن منشأ الاختلاف في صور المواد وخواصها والتنوع الواقع في آثارها نسبه الأقلمون منهم إلى طبيعتها .

. . . ثم اختلف هؤلاء بعد اعتهاد أصلهم هذا في تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات، فدهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ونشأة المواليد على ما نرى إنما هو من الاتفاق وأحكام الصدفة وعلى ذلك اتقان بنائها وإحكام نظامها لامنشأ له إلا الصدفة . كأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح وقد أحالته بداهة العقل .

ورأس القائلين بهذا القول ديمقر اطيس . ومن رأيه أن العالم أجمع أرضيات - ساويات مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع \_ \_ حركها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيأتها بقضاء العاية المطلقة .

وذهب فريق إلى أن الأجرام السهاوية والكرة الأرضية كانت على هيئها هذه منذ أزل الآزال ولا تزال. ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات. وزعموا أن فى كل بذرة إلى غير نهاية. وعلى هذا زعموا أن فى كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تام التركيب. وفى كل حيوان كامن فى الجرثومة جرثومة أخرى كذلك إلى غير نهاية.

وزعم فريق ثالث أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة يالنوع كما أن الأجرام العلوية وهيآتها قديمة بالشخص ولكن لا شيء من جزئيات الجراثيم الحيوانية والبذور النباتية بقديم . وإنما كل جرثومة وبذرة هي بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة ويذرة أخرى .

وفاتهم ملاحظة أن كثيراً من الحيوانات الناقصة الحلقة قد يتولد علما حيوان تام الحلقة . وكذلك الحيوان التام الحلقة قد يتولد عنه ناقصها أوزائدها .

ومال جاعة مهم إلى الامهام فى البيان فقالوا إن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت فى أطوار وتبدلت عليها صور مختلفة عمرور الزمان وكرور الدهور حتى وصلت إلى هذا الرأى و أبيقور و أحد أتباع و ديو جينس الكلبي و ومن مزاعمه أن الإنسان فى بعض أطواره كان مثل الحزير مستور البشرة بالشعر الكثيف ثم لم يزل ينتقل من طور إلى طور حتى وصل بالتدريج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والحلق القوم ولم يقم دليلا ولم يستند إلى برهان فها زعم من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور وترقى الأنواع.

#### القول بالحدوث

ولما كشفت علوم الجيولجيا عن بطلان القول بقدم الأنواع رجع المتأخرون من الماديين عنه إنى القول بالحدوث ثم اختلفوا في محتين ، الأول بحث تكون الجراثيم النباتية والحيوانية . فذهب جاعة إلى أن جميع الجراثيم على اختلاف أنواعها تكونت عندما أخذ الباب الأرض في التناقص ثم انقطاع التكون بانقضاء ذلك الطور الأرضى وذهبت أخرى إلى أن الجراثيم لم تزل تتكون حتى اليوم خصوصاً في خط الاستواء حيث تشتد الحرارة .

وعجزت كلتا الطائفتين عن بيان السبب لحياة تلك الجرائم حياة نباتية أو حيوانية خصوصاً يعد ما تبين لهم أن الحياة فاعل في بسائط الجراثم. موجب لالتئامها حافظ لكونها وأن قونها الغازية هي التي تجعل غير الحي من الأجزاء حياً بالتغذية . فاذا ضعفت الحياة ضعف تماسك البسائط وتجاذبها ثم صارت إلى الانحلال .

وظن قوم منهم أن تلك الجراثيم كانت مع الأرض عند انفصالها عن كرة الشمس وهو ظن عجيب ولا ينطبق على قولم إن الأرض عند الانفصال كانت جذوة

نار ملهبة وكيف لم تحترق ثلث الجراثيم ولم تمح صورها في تلك النبران المستمرة .

والبحث الثانى من موضع اختلافهم صعود تلك الجراثيم من حضيض نقصها إلى ذروة كالها وتحولها من حالة الحداج ( نقص التكوين ) إلى ما نراه من الصور المتقنة والهيآت المحكمة والبنى الكاملة قاتل بأن لكل نوع جرثومة خاصة به » ولكل جرثومة طبيعة تميل بها إلى حركة تناسها في الأطوار الحيوية وتجتذب إليها ما يلائمها من الأجزاء الغير الحية ليصير جزأ لها بالتغذية ثم تجلوه بلباس نوعه وقله غفلوا عما أثبته التحليل الكياوى من عدم تفاوت بين نطفة الإنسان ونطفة الثور والحار مثلا . وظهور ما الحيات العناصر البسيطة فما منشأ التخالف في طبائع الجراثيم مع تماثل عناصرها ؟

# أصل الأنواع

ومنهم ذاهب إلى أن جرائيم الأنواع كافة خصوصاً الحيوانية مبائلة في الجوهر متساوية في الحقيقة . ولبس بن الأنواع تخالف جوهرى ولا انفصال ذاتى ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى بمقتضى الزمان والمكان وحكم الحاجات والضرورات وقضاء سلطان القوامر الحارجية .

ورأس القاتلين جدا القول (دروين) وقد ألف كتاباً في بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنقيح والتهذيب في صورته بالتدريج على تتالى القرون المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الحارجية حتى ارتقى إلى برزخ أوران أوتان \* ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان فكان نصف الهيم وسائر الزنوج ومن هناك عرج بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجين فكان الإنسان القوقاسي .

وعلى زعم دروين عن الأشجارالقائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعدة لا يحددها

التاريخ إلا ظناً وأصولها تضرب فى بقعة واحدة وفروهها تذهب فى هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد فما السبب فى اختلاف كل منها عن الأخرى فى بنيته وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره فأى فاعل خارجى أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء . أظن أن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه .

وإن قيل له هذه أسمائه بحيرة أورال وبحر كسين مع تشاركها في المأكل والمشرب وتسابقها في ميدان واحد نرى فيها اختلافاً نوعياً وتبايناً بعيداً في الألوان والأشكال والأعمال فما السبب في هذا التباين والتفاوت؟ فلا أراه يلجأ في الجواب إلا إلى الحصر (العجز عن الكلام).

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المحتلفة البي والصور والقوى والحواص وهي تعيش في منطقة واحدة ولا تسلم حياتها في سائر المناطق أو الحشرات المتباينة في الحلقة المتباعدة في التركيب المتولدة في بقعة واحدة ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلو إلى تربة تخالف تربتها فاذا تكون حجته في علة اختلافها كأنها تكون كسفاً لا كشفاً.

بل إذا قبل له أى هاد هدى تلك الجراثيم فى نقصها وخداجها وأى مرشد أرشدها إلى استيام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة وإيداع كل منها قوة على حسبه ونوطها بكل قوة فى عضو أداء وظيفته وإيفاء عمل حيوى مما عجز الحكماء عن درك سره ووقف علماء الفسيولچيا دون الوصول إلى تحديد منافعه وكيف صارت الضرورة العمياء معلماً لتلك الجرائيم وهادياً خيراً لطرق تجميع العمياء معلماً لتلك الجرائيم وهادياً خيراً لطرق تجميع الكالات الصورية والمعنوية لا ريب أن يقيع قبوع القنفذ وينتكس بن أمواج الحيرة يدفعه ريب ويتلقاه شك إلى أبد الأبدين .

وكأنى سمنا المسكين وما رماه فى مجاهيل الأوهام ومهامه الخرافات إلا قرب المشاسة بين القرد والإنسان وكأن ما أخذ به من الشبه الواهية الهينة يشغل سها نفسه عن آلام الحيرة والحسرات والعاية ، وإنا نورد شيئاً مما تمسك به .

فن ذلك أن الحيل في سيبريا وبلاد الروسية أطول وأغزر شعراً من الحيل المتولدة في البلاد العربية وإنما علة ذلك الضرورة وعدمها .

ونقول إن السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة النبات وقلته في بقعة واحدة لوقتين مختلفين حسب كثرة الأمطار وقلتها ووفور المياه ونزورها أو هو علة النحافة ودقة العود في سكان البلاد الحارة والضخامة والسمن في أهل البلاد الباردة بما يعترى البدن من كثرة التحلل في الحرارة وقلته في الرودة.

ومن واهباته ما كان يرويه (داروبن) من أن جاعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم فلما واظبوا على عملهم هذا قروناً صارت الكلاب تولد بلا أذناب كأنه يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة هبته . وهل صمت إذن عن سماع حبر العبرانيين والعرب وما مجرونه من الحتان ألوفاً من السنين لا يولد مولود حتى تختن وإلى الآن لم يولد واحد مهم مختوناً

# ما أفاد الدين من العقائد والخصال

أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد وأودع نفوسهم ثلاث خصال كل مها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئها الاجهاعية وأساس محكم لمدنيها وفي كل مها سائق بحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرقى إلى ذرى السعادة ومن كل واحدة وازع قوى يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد ويصدها عن مقارية ما يبيدها وببددها .

والعقيدة الأولى : التصديق بأن الإنسان ملك أرضى وهو أشرف المخلوقات : اوالثانية ؛ يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف المخلوقات : اوالثانية ؛ يقين كل ذى دين بأن المناد أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال باطل ووالثالثة » تجزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال مهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى والانتقال من دار ضيقة المساحات كثيرة المكروهات جديرة أن تسمى بيت الأحزان ، وقرار الآلام إلى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلمات لا تنقضى سعادتها ولا تنهى مدتها .

لا يغفل العاقل عما يتبع هذه العقائد الثلاث من الآثار الجليلة فى الاجتماع البشرى والمنافع الجمة فى المدنية الصحيحة وما يعود منها بالاصلاح على روابط الأمم ، وما لكل واحدة من الدخل فى بقاء النوع والميل بأفراده لأن يعيش كل منهم مع الآخر بالمسالمة والموادعة والأخذ بهمم الأمم للصعود فى مراقى الكمال النفسى والعقلى .

ومن البين أن لكل عقيدة لوازم وخواص لا تزايلها فيا يلزم الاعتقاد بأن الإنسان أشرف المخلوقات ترفع المعتقد يحكم الضرورة عن الحصال البيمية واستنكافه عن ملابسة الصفات الحيوانية . ولا ريب أنه كلما قوى الاعتقاد اشتد به النفور عن نخالطة الحيوانات في صفاتها ، وكلما اشتد هذا النفور سما بروحه إلى العالم العقلي . وكلما سما عقله أوفى على المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ حتى قد تنتهى به الحال إلى أن يكون واحداً من أهل المدنية قواعد المحبة وأصول العدالة ، وتلك نهاية السعادة الإنسانية قواعد المحبة وأصول العدالة ، وتلك نهاية السعادة الإنسانية في الدنيا وغاية ما يسعى إليه العقلاء والحكماء فها .

فهذه العقيدة أعظم صارف للإنسان عن مضارعة الحمر الوحشية فى معيشها ، والثيران البرية فى حالبها ، ومضاربة البهائم السائمة ، والدواب الهاملة والهوام الراشحة لا تستطيع دفع مضرة ولا التقية من عادية

ولا مهتدى طريقاً لحفظ حياتها وتقضى آجالها فى دهشة الفزع ووحشة الانفراد .

هذه العقيدة أشد زاجر الأبناء الإنسان عن التقاطع المؤدى لافتراس بعضهم بعضاً كما يقع بين الأسود الكاسرة والوحوش الضارية والكلاب العاقرة . وأشد مانع يدفع صاحبها عن مشاكلة الحيوانات في خسائس الصفات وهذه العقيدة أحجى حاد للفكر في حركاته وأنجع داع للعقل في استعال قوته وأقوى فاعل في شديب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل .

إن شئت فارم بنظر العقل إلى قوم لا يعتقدون هذا الاعتقاد بل يَطنون أن الإنسان حيوان كسائر الحيوانات ثم تبصر ماذا يصدر عنهم من ضروب الدنايا والرذائل وإلى أى حد تصل بهم الشرور وبأى منزلة من الدناءة تكون نفوسهم وكيف أن السقوط إلى الحيوانية يقف بعقولهم عن الحركات الفكرية .

وأمن خواص يقين الآمة بأنها أشرف الأمم وجميع من نخالفها على الباطل أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم في مفاخرها ومساماتها في مجدها ومسابقتها في شرائف الأمور وفضائل الصفات ، وأن يتفق جميعها على الرغبة في فوت جميع الأمم والتقدم عليها في المزايا الإنسانية ، عقلية كانت أو نفسية ومعاشية كانت أو معاديه ، وتأبي نفس كل واحد عن عطاء الدنية والرضى بالضيم لنفسه أو لأحد من بني أمته ، ولا يسره أن يرى شيئاً من العزة أو مقاماً من الشرف لقوم من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه ، ذلك من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه ، ذلك ما يعد شرفاً إنسانياً .

فان جارت صروف الدهر على قومه فأضرصهم أو ثلمت مجدهم أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل ، لم تستقر له راحة ولم "مدأ له حمية ، ولم يسكن له جيشان ، فهو بمضى حياته فى علاج ما ألم بقومه حتى يأسوه أو بموت فى أساه .

فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية ، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع في الفنون والابداع في الصنائع . إنها لأبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلاء ، ومتام الشرف ، من غالب وقاسر ومستبد قاهر عادل .

وإن أردت فالمح بعقلك حال قوم فقدوا هذا اليقين ، ماذا تجد من فتور في حركات آحادهم نحو المعالى . وماذا ترى من قصور في همهم عن درك الفضائل وماذا ينزل بقواهم من الضعف ، وماذا بحل بديارهم من الفقر والمسكنة وإلى أى هوة يسقطون من الذلة وألهوان خصوصاً إذا بغى عليهم الجهل فظنوا أنهم أو في من سائر الملل .

ومن مقتضيات الجزم بأن الإنسان ما ورد هذا العالم إلا ليتزود منه كمالاً يعرج به إلى عالم أرفع ، ويرتحل به إلى دار أوسع وجناب أمرع ليمرع واديه وتجئى حلبه . إن من أشربت هذه العقيدة قلبه ينبعث يحكمها وينساق بحاديها لإضاءة عقله بالعلوم الحقة والمعارف الصافية خشية أن سبط به الجهل إلى نقص يحول دونه مطلبه ثم ينصرف همه لابراز ما أودع فيه من القوة السامية والمدارك العقلية والخواص الجليلة باستعالها فيم خلقت له فينجلى كماله من عالم الكمون إلى عالم الظهور ، ويرتقى من درجة القوة إلى مكانة الفعل فهو ينفق ساعاته في تهذيب نفسه وتطهيرها من دنس الرذائل . ولا يناله التقصير في تقويم ملكاته النفسية ، وينزع لكسب المال من الوجوه المشروعة مننكباً عن طرق الخيانة ووسائل الكذب والحيلة ، معرضاً عن أبواب الرشوة مترفعاً عن الملق الكلبي والحداع الثعلبي، ثم ينفق ما كسب في الوجه الذي يليق وعلى الوجه الذي ينبغي وبالقدر الذي يتبغي . لا يأتي فيه باطلا ولا يغفل حِمًّا عامًا أو خاصًا .

فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان إلى المدينة الثابتة المؤسسة على المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه ، والقيام على صراط العدل المستقيم . هذا الاعتقاد أنجح الذرائع لتوثيق الروابط بين الأم , إذ لا عقد لها إلا مراعاة الصدق والخضوع لسلطان العدل، في الوقوف عند حدود المعاملات . هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية تهب على القلوب بيرد الهدوء والمسالمة . فإن المسالمة تمرة العدل والمحبة ، والعدل زهر والمسالمة . فإن المسالمة تمرة العدل والمحبة ، والعدل زهر

الى تحيد بصاحبها عن مضارب الشرور ، وتنجيه من متاته الشقاء ، وتعاسة الجد . وترفعه إلى غرف المدينة الفاضلة وتجلسه على كرسى السعادة .

وقد يسهل عليك أن تتخيل جيلا من الناس حرم هذه العقيدة فكم يبلو لك فيه من شقاق ، وكذب ونفاق ، وحيل وخداع ، ورشوة واختلاس . وكم يغشى نظرك من مشاهد الحرص والشره والغدر والاغتيال وهضم الحقوق والجدال والجلاد ، وكم تحس فيه من جفاء للعلم وعشوة عن نور المعرفة .



# الحب والحكمة الإلهتان لسويد نبرج

#### بهــــه، الد*کتورمحدّ مصطعی حلی*

أستاذ الفلسفة والتصوف بكلية الآداب بجامعة القاهرة و بمعهد الدراسات الإسلامية

وليس من شك في أن اللبين يؤثرون أياً من مناهج العلم أو الفلسفة أو التصوف على أى من هذه المناهج ، ويتصرفون عن أحدها ويقبلون على الآخر ؛ ويجمعفون محق أحدها على حساب حق الآخر ، وينظرون إلى يعضها نظرة اعجاب واكبار ، وإلى بعضها الآخر نظرة ازدراء وازورار ، سیجدون کیف استطاع سویدنبرج العالم الفيلسوف الصوفي السويدي أن يؤلف في هذا الكتاب وقي غيره من كتبه ورسائله الكثيرة ، بين تمرات نظرياته العلمية وأنظاره الفلسفية وأذواقه الصوفية ، تأليفاً مجعل من هذا كله نسقاً واحداً مؤتلف الأجزاء متسق الأبعاض ، كل قوامه الكشف عن الحقيقة العليا التي هي هي بعينها عيث لا تختلف من حيث الجوهر ، ولا تكاد تتباين في أي مجلي من مجالبها إلا من حيث المظهر ، وذلك على الوجه الذي سنتبينة مع سويدنىرج من خلال حياته وكتابه ، وما ستقدمه بن يدى قراء تراث الإنسانية من عرض وتحليل ونصوص مُختارة فها يلي من صفحات ,

كتاب له خطره بين الكتب التي يتألف منها تراث الإنسانية ، ومؤلف له أثره في تاريخ الحياة العلمية والفلسفية والروحية : أما الكتاب فهو ؛ الحب والحكمة الالهيان؛ : وهوكما سيتبن من عرضه وتحليله مرآة صادقة تنجلي على صفحتها العناصر المختلفة التي تتألف مُهَا الفلسفة الالهية والكوتية والإنسانية لصاحبه ؛ وأما المؤلف فهو عمانويل سويدنبرج الذي تعد شخصيته الفذة وعبقريته الخصبة جاعاً لشخصيات ثلاث إ شخصية العالم الذي يصطنع المهج التجريبي فبما هو بسبيل دراسته من الكائنات ، وما هو بسبيل استحداثه وابتكاره من المكتشفات والمخترعات ؛ وشخصية الفيلسوف الذي يعمل النظر العقلي والدليل المنطقي فيها يستكنه من أسرار الطبيعة وأغوار ما وراء الطبيعة في العالمان العلوي والسفلي ؛ وشخصية الصوفي الذي بتسامي بحسه ونفسه وعقله وقلبه عما يألف الناس من عالم المادة، ويوغل بذوقه وبصبرته وبما أتيح له من قدرة على الكشف فيما يعرض له من حقائق ودقائق قلم امتلأ مها عالم الروح ،

### سيرة سويدتبرج

ولد عمانويل سويدنبرج في أستوكهلم عام ١٦٨٨ م وهو الابن السابع للأسقف جسبر سفدبرج ، وقد ثغير اسم الأسرة من سفدبرج إلى سويدنبرج عندما عدت الأسرة من الأشراف أو النبلاء . وكان أبوه محكم نشأته وتكوينه الديني يعتقد في أن لكل إنسان حافظاً شخصياً من الملائكة ، كما كان يؤمن عماينة الأرواح والاتصال بها ، وبأن لعالم الغيب وجوداً حقيقياً ، ومن هذا القبيل اعتقاده أن طائفة من الملائكة قد حفوا به وحضروا تنصيبه أسقفاً .

ومن هنا كان لا بد من أن تدور فى الأسرة النى الشأ منها ، وترعرع فى أحضانها ، عمانويل سويدنبرج، جملة من الأحاديث حول طائفة من المسائل والمعتقدات من أمثال تلك الني كان يعتقد فيها والده ؛ ومن هنا أيضاً كان لا يد للابل من أن يستمع إلى تلك الأحاديث ومن أن يتأثر بها ، لا سيا فى تلك الفترة التى يكون الابن فيها قابلا للانطباع بطابع البيئة التى يعيش فيها ، وللتأثر عما يرى ويسمع من حوله ، وأعنى بها فترة الطفولة والمراهقة .

ولما كان الأسقف بحسير سفديرج من أتباع المذهب البروتستاني الذي جاء به ، ودعا إليه ، مارتن لوثر ، فقد انصف بكثير من الصفات التي انطوى عليها ذلك المذهب لا سيا صفة المصلح وما يتطلبه القيام بالاصلاح من احتال ومقاومة للضعف الإنسائي ومن التشدد والمحافظة ، وقد كان كل أولئك من أخص خصائص العصر ،

وإلى جانب النشأة الدينية التى نشأها عمانويل سويدنبرج فى بيئة كتلك ، فهو قد تعلم فى جامعة ابسالا وألم بكثير من العلوم الدنيوية ، ونبغ فيها ، وانتهى إلى

خبر النتائج منها ، فكان منه الطالب الذكبي الذي برز في كل فرع من فروع العلم اشتغل به أو شارك فيه : فمنذ العشرين من عمره درس سويدنبرج العلم ، وكتب كثيراً في كثير من فروعه ، وخلف تراثاً ضخماً في كل من هذه الفروع ، حتى ليقال إن سجملة مؤلفاته وآثاره العلمية تتجاوز في عدتها ما خلفه شكسبير .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد أصبح اسم سويدنبرج علماً من الأعلام بين علماء الدين واللاهوت ، كما كان كذلك صاحب منزلة كبرى بين الصوفية من أصحاب الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وكما كان فوق هذا كله جيولوجياً عالماً يطبقات الأرض ، ومنجمياً خيراً بالمعادن وبغيرها مما تحتويه الأرض والمناجم في بطونها ، وعالماً رياضياً وفلكياً وطبيعياً وكهاوياً وحيوياً له دراية كبرى بعالم الحياة بقدر ما له من هذه الدراية بعالم المادة من ناحية ، وبعالم النفس والعقل والروح من ناحية أخرى .

ولم يكن سويدنبرج صاحب فضل في هذه العلوم من الناحية النظرية فعصب ، وإنما كانت له نتائج وثمرات لها خطرها من الناحية العملية أيضاً : فقد طاف حول أوربا ، وأفاد كثيراً من طوافه سواء من الناحيتين العلمية والعملية : ذلك بأنه بعد عودته من الناحيتين العلمية والعملية : ذلك بأنه بعد عودته من أتيح له من فرص العمل ما مكنه من ادخال صناعات جديدة إلى بلاده ، ومن ابتكار أشياء مستحدثة ، كان جديدة إلى بلاده ، وعلى رفاهها وثروها ، وتقدم الهنون له بها على أمته ، وعلى رفاهها وثروها ، وتقدم الهنون الى السويد الصناعات والفنون الى بتصل بالحديد والعمناعات والفنون الى بتصل بالحديد من المخترع في عالم الهندسة الحربية كثيراً من المخترعات كان منها غواصة وماكينة بنادق تطلق مبعين طلقة في الدقيقة وطيارة وآلة بخارية .

وليس من شك في أن سويدنبرج الذي ألم بهذه

العلوم كلها ، وشارك فها مشاركة جدية منتجة لأحسن النتائج العلمية وأطيب التمرات العملية ، قد كان له من الخصائص النفسية والعقلية والخلقية ما هيأ له سبيل التفوق فيا ألم به من أطراف هذا الخضم العلمي الواسع ، وفيا انهي إليه من هذا الإنتاج العملي الرائع : وآية ذلك أنه ما ألم بعلم من العلوم إلا وكان المامه به تعمقاً ، وما عمل عملا من الأعمال إلا وكان عله تحققاً : فهو عندما كان يريد أن يعرف شيئاً ، أو ينظر في شيء ، أو يعمل أية ملكة من ملكاته الحسية أو النقمنية أو العقلية أو الروحية في أي شيء ، فانما كان كل أولئك عنده على أحسن وجه وأدقه وأعمقه ، بحيث أنه ثم يكن عنده على أحسن وجه وأدقه وأعمقه ، بحيث أنه ثم يكن وقلبه المتذوق ، إلا ويستمد منه قوته الخارقة ، وقدرته المحققة ، ويصطنع في معرفة حقيقة أمره ، والوصول إلى مكنون سره ، فطرته المحدسية الصادقة .

(٢)
 سويدتبرج العالم الفيلسوف الصوقى

يلاحظ المتأمل في حياة صويدنبرج ، وفيا خلف الميانية من تراث ، أنه قد تعاقب عليه في تلك الحياة الطويلة الحافلة بألوان النشاط طوران مهايزان : حياة انصرف نشاطه فها إلى العلم والفلسفة الطبيعية ، وحياة اشتغلت فيها ملكاته الباطنية بعالم بعيد الغور ليس في متناول العلم والعقل ، ولعله أقرب ما يكون إلى عالم الحيال منه إلى عالم الحقيقة ؛ ومن هنا نعى عليه خصومه الحياة الروحية ، وأخدوا يقسرون أحواله وأذواقه ورواه والهاماته تفسيراً يغضون فيه من قدره ، فقال قائلهم مثلا أنه في هذا الطور الثاني لحياة سويدنبرج قد امتزج الحيال المتدفق بغيره من العوامل الانفعالية قد امتزج الحيال المتدفق بغيره من العوامل الانفعالية صدى فيا يصدر عن شخصية صاحبا ، وأنه إذا كانت صدى فيا يصدر عن شخصية سويدنبرج قد تأثرت

بعقل الطفولة المبكرة ، أفلا نستطيع أن نستكشف وراء هذا الذى يسائل السهاء ويستطلعها قسهات ذلك الوالد الذى كان يوغل فى عالم الملائكة ، والذى كان يشبه مسيحاً معادلا لمهوا ، فكان يولف فى شخص واحد بن القوة التى تعقو بن الإرادة التى تعقو (George Godwin, "The Great Mystics" p. 83)

ولا يقف جورج جودوين عند هذا الحد في تصويره لسويدنبرج في هذه الصورة التي تجعل منه صاحب خيالات وانفعالات فحسب ، وإنما هو يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يصور سويدنىرج في صورة الرجل المشوش العقل المختل الأعصاب 🖟 كأن يقول عنه مثلاً : ﴿ إِنَّهُ عَنْدُمَا يَأْخُذُ خَيَالُهُ فَى السَّطِرَةُ عَلَيْهُ ، فهنالك يصبح سويدنبرج غير مصدق ، وهنالك فقط يظهر العقل العظيم وكأنه قد ألقى به فى شدة وعنف خارج الآلة المحركة ع وهنالك يبدو العالم والفيلسوف في صورة العبقرى المخلط ، ( نفس المرجع : ص ٨٣ ) ومهما يكن من شيء فان الذي لا شك فيه هو أن سويدنىرج قد كان في طور من أطوار حياته عالماً وفيلسوفاً طبيعياً على الوجه الذي رأينا آنفاً ، ثم أصبح بعد ذلك حتى قارب الحامسة والثمانين من عمره ورافته منیته عام ۱۷۷۲ ، صاحب روئی ومکاشفات ونبوءات ومؤولا للكتاب المقدس ؛ ومن ثم استحال رجل العلم والأعمال ، والفيلسوف الطبيعي الذي عول على المهج التجريبي إلى رجل يرى أشياء ، ويسمع أصواتاً ، ويصف ما يرى وما يسمع وصفاً لا يكاد يقف عليه من يتحدث به إليه حتى يتعجب ويدهش ، ويستولى عليه القلق والحبرة ، فاذا هو بين مصدق ومكذب ؛ أو بين متردد ومتحفظ على أقل تقدير ، ومن قبيل ما أَثَارَ العجب والدهشة لهذا النحول العجيب في حياة عالم وفیلسوف کسویدنىرج ۽ ما رواہ ہو عن نفسه من آنه استقبل المسيح في زيارة وقعت له فيها معاينة ، ومن أنه تلقى عن المسيح نفسه وصية فوضه فها أن يقدم للعالم تأويلا جديداً الكتاب المقدس ؛ وليس من شك أيضاً في أن سويد نبرج قد وقف شطراً كبيراً من حياته وحيويته على أداء رسالته الروحية التي غيرت وجه حياته العلمية والفلسفية الواقعية الأولى، فاذا هو يتحدث ويكتب عن نعيم السهاء وجحيم الأرض ، وعما في العالمين العلوى والسفلي من أسرار ، وما يشرق في باطن أرباب الحب الإلمي من أنوار ، وإذا تمرات ما كتب عنه ، وما تحدث به ، تراث روحي من الكتب والرسائل التي تعرض لكثير من المسائل الغيبية ، وتعبر عن كثير من الأذواق والمواجيد الروحية ، فضلا عما فيها من عناصر علمية وفلسفية ، والتي لعل أمتعها وأجمعها لهذا كله ، وأدلها على المذهب الصوفي للعالم الفيلسوف الذي انقلب إلى صوفي ممعن في عالم الأرواح ، هو كتابه الغلب والحكمة الإلهبان ، الذي صنعرض له عرضاً على مفصلا في موضعه بعد .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان موضوع هذا البحث هو كتاب و الحب والحكمة الالهيان » لسويدنبرج ، فقد تعين إذن ألا نعرض لفلسفته الكونية ولعلمه الواقعي إلا بمقدار اتصالها بمذهبه الصوفى في الحب والحكمة الالهيين ؛ وترتب عليه أيضاً أن نقف وقفة خاصة عند سويدنبرج الصوفى .

فقد نظر إلى سويدنبرج على أنه شخصية من أكبر الشخصيات التى عملت عملها ، وآتت أكلها ، في تاريخ التصوف المسيحى ؛ وإذا كان كذلك ، فهو لاهوتى صاحب أنظار معاندة للكنيسة القدعة ، لقيت أنظاره قبولا لدى الكنيسة الجديدة التي يطلق عليها أحياناً اسم والكنيسة السويدنبورجية » ، وهو صوفي من أصحاب الأحوال والأذواق والمواجيد المشتغلين بعالم الغيب ، المتحدثين عن عجائب الروح والقلب ، المفسرين لكل ما في الكون من حقائق الوجود وظواهره عن طريق الحكمة والحب ؛ ذلك بأنه وقد انصرف بعد

أداء رسالته العلمية عن طريق التجربة الحارجية ، وأقبل على طريق التجربة الداخلية ، فهو قد بحث عن ضالته المنشودة في الحقيقة عن طريق آخر غير طريق المشاهدة الحارجية والتجربة الحسية ، وأعنى به طريق الإفام المباشر الذي هو من أخص خصائص القوى الروحية والتجربة اللوقية ؛ وقد عكف على هذه التجربة وتلك القوى فاذا هو يعمل على تغذيهما وتتميهما ، يحبث القوى فاذا هو يعمل على تغذيهما وتتميهما ، يحبث الحقائق التي تتصل بعالم الغيب بقدر ما تتصل الغلواهر بعالم الشهادة الذي يقع تحت الحس ومخضع للتجرية بعالم الشهادة الذي يقع تحت الحس ومخضع للتجرية الخارجية .

وإن سويد نبرج ليصف لنا حاله وقد أقبل على طريق التصوف بعد أن استوعب طريق العلم ، فيقول في إحدى يومياته : « لقد كنت أصرف اليوم كله في التعبد وترتبل الأناشيد والتسبيحات ، وفي قراءة كتب الله المنزلة ، وفي الصيام ؛ أما ما تعلمته من الأمور الروحية فهو أنه ليس ثمة أنسب من أن يغض الإنسان من قدر نفسه ، وأن ينصرف يكل ما فيه من اتضاع من كل شيء ؛ إلا عن فضل المسيح ؛ فلقد علمي الروح القدس هذا كله ، ولكني بعقلي القاصر أغفلت الروح القدس هذا كله ، ولكني بعقلي القاصر أغفلت الروح القدس هذا كله ، ولكني بعقلي القاصر أغفلت الروح القدس هذا كله ، ولكني بعقلي القاصر أغفلت

وكان طبيعياً أن توتى هذه الرياضات والمحاهدات ثمراتها فى حياة سويدنبرج الروحية : فقد أتى عليه وقت أحس فيه أن ملكاته الروحية قد تفتحت ، وأنه قد بلغ طور المشاهدة الكشفية أو المكاشفة العينية ؛ ومنذ ذلك الحن نراه وقد أخذ يصف رواه وأحلامه ومشاهداته فى ثقة واطمئنان ويقين ، وجعل يكتب فى وصف هذا كله كأن لديه مرجعاً موثوقاً به يستمد منه ، ودليلا لا شهة فيه يعول عليه ، وذلك على الوجه الذى نتيينه معه من قوله : « لقد رفعت باطنياً إلى السهاء على درجات ، وبقدر ما كنت أرتفع ، كانت الغشاوة

عن عقلى تنقشع ، مجيث كنت على المدى ممكناً من القدرة على إدراك أشياء لم أكن لأدركها من قبل ، ومن إدراك أشياء كتلك التي كان من المستحيل على أن ألم بها من بعد » .

وكتب سـويدنبرج بعد هـذا بأمد طويل فقال : «سئلت ذات مرة : كيف استحلت من فيلسوف إلى لاهوتى ؟ فأجبت : بنفس الطريقة التي أحال بها الله صيادى السمك إلى حوارين ، وصياد السمك بالمعنى الروحى للكلمة هو رجل يبحث عن الحقائق الطبيعية ويعلمها ، ثم يبحث عن الحقائق الروحية ويعلمها ، ثم يبحث عن الحقائق الروحية ويعلمها بعد ذلك على وجه عقلى .

وهذا كله يعنى بعبارة أوضح وأصرح أن الإلهام الذي تهيأ لسويدنبرج ، وتحدث عنه مشيراً أو معبراً ، هو تفتح عن بصيرته الروحية ، وتعلمه تعلماً عقلياً للأمور الغيبية ، وقد منح هذا الإلهام ، لا لأنه كان أهلا له ، كما يقول هو عن نفسه ، بل ليمكنه من أن ينقل إلى العالم معرفة حقيقية عن طبيعة الفردوس والجحيم وعن وجود الإنسان في العالم الآخر .

على أن سويدنبرج فيا زعم أنه وصل إليه من الكشف والإلهام ، وفيا انكشف له من الحقائق الروحية في هذا الكشف والإلهام ، قد اصطنع لغة مادية يلبسها لما يعبر عنه من الصور ؛ ولكن اصطناعه لهذه اللغة المادية لا يعنى أنه يأخذ بوجهة النظر المادية حين يتحدث عن العالم الآخر مثلا ، وإنما هو يعبر ثعبيراً قوامه التعقل الروحي والتأمل الباطني فيقول مثلا عن الفردوس والجحيم أنهما ليستا في المكان ، بل هما الفردوس والجحيم أنهما ليستا في المكان ، بل هما الروحي ليس إلا مجرد شعور داخلي فحسب . على أن الروحي ليس إلا مجرد شعور داخلي فحسب . على أن الروحي ليس إلا مجرد شعور داخلي فحسب . على أن الروحي يشه وجه العالم الروحي يبدو مشاماً للعالم الروحي يبدو مشاماً للعالم الروحي يبدو مشاماً

مشاجة دقيقة لبدنه الطبيعى ، غير أن الفرق هو فى أن كل أمور العالم الروحى تمثل الأحوال الروحية لسكانه ، وتتغير مع هذه الأحوال .

ومع أن سويدنبرج كان أمعن ما كان في الإيمان بالأمور الغيبية ، إلا أنه لم يكن يأبه للآراء الهوجاء ، أو يؤمن بالأمور المستحيلة ، أو يأخذ بالأفكار التي لا تمايز تمايراً يتضح معه وجه الحق ووجه الباطل فها ، كما يدل على ذلك قوله : «إن الحقائق الووحية لها من القابلية لأن تفهم مثل ما للحقائق الطبيعية ، وكل إنسان له من القلرة على أن يلوك الحق حيا يكون واضحاً لنفسه ، وعلى هذا الإدراك ينبغى أن يقيم الإنسان رأيه » لنفسه ، وعلى هذا الإدراك ينبغى أن يقيم الإنسان رأيه » أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أجاب سويدنبرج متعجباً ومعارضاً لكثير من الصوفية ومتسائلا ، فقال : ه كيف يمكن أن تؤمن بشيء إذا لم تكن ثرى أنه حق أو غير حق ؟ ٥ .

ولعل أطرف وأعجب ما في حياة سويدنبرج الروحية هو ما كان يتمتع به من ملكات نفسية وقوى كشفية كانت سبيله إلى إدراك كثر من الغرائب والإتيان بكثير من العجائب : ذَّلك بأنه عندما عدل في منتصف حياته عن شواغل الحياة العملية ، وجعل يعلن تأويله الجديد للخليقة كما وردت في (سفر التكوين) بناء على كشفه الجديد ، قد عاني تجربة عرضت له فها أحوال ، وكانت هذه التجربة شبهة بتلك التجارب التي وقعت للقديس بولس على طريق دمشق ، وللقديس فرنسيس في سبوليتو (Spoleto) ، ولجورج فوكس عثدما كان يرعى غنم أبيه فى فنى دريتون (Fenny Drayton) ، والقديس أوغسطن ، وللقديسه ثريزا : فقد كان كل أولئك من أصحاب الحياة الزوحية المطهرين المرموقين الذين خلدت أسياؤهم وآثارهم وتراثُّهُم الروحي على مر السنين ، وكانت لهم فى حياتهم وبعد مماتهم أقدارهم العظيمة وأخطارهم البعيدة ، سواء في نفوس معاصريهم أو في ثاريخ الأجبال التي تعاقبت بعد عصورهم ؛ وكان لكل من أولئك لحظات عانى فيها أزمة من الأزمات التي كانت تنطوى على كثير من التأويلات الروحية والنوازع النفسية والمنازع الفلسفية : فسويد تبرج من هذه الناحية لم يكن بدعاً فيها عانى من تجارب ، وما عرض له من أحوال وأزمات ، وما عبر به عن واقعات وتأويلات، وإنما كان مثله في هذا كله كمثل أي من هولاء :

وإذا كان ذلك كذلك ، فاذا كان إذن لسويد نبرج من ملكات نفسية وقوى روحية أعانته على ما كابده من أحوال ، وكانت أداته فيا وقع منه أو وقع له من العجائب والغرائب ؟ الحق أن هناك قصصاً وحكايات كثيرة قد رويت عما كان يتمتع به سويد نبرج من جلاء بصرى وقدرة على الروية من بعيد والتنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل وغاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء.

أما عن الجلاء البصرى والرؤية من بعيد ، فقد روى أن سويدنبرج كان يتناول الطعام ذات يوم في جوتنبرج مع فريق تبلغ عدته خسة عشر شخصاً ، وبينا هم كذلك إذا بسويدنبرج يعلن أن حريقاً خطيراً قد شبت نير انه في أستوكهام التي تقع على بعد ماتني ميل من جوتنبرج ، وأن هذه النبران قدرأخمدت أخيراً بنجاح ، وأن بيته قد سلم فلم يصبه أذى منها ؛ وروى أيضاً أن مدام مار ثيفيل (Marteville) لم تكن تعرف أين وضع زوجها المتوفى إيصال استلام من صائغ ، ولكن سويدنبرج قد أحضر الايصال إذ استكشفه في درج سرى بناء على إرشاد من زوجها المتوقى ، وذلك *عضرة كثر من شهود العيان . على أن موضوع الرواية* الثانية ، وإن كان متصلا إلى حد ما علكة الجلاء البصرى ، إلا أنه أدخل في باب مخاطبة الأرواح والوساطة بنن الموتى والأحياء . ومهما يكن من شيء فقد شهد كانت الفيلسوف الألماني بالواقعتن ، إذ نظر

إلى نفسه على أنه طرف يعنيه الأمر ، وذلك على الرغم مما يعزفه عن نفسه من عدم الميل إلى العجائب ، أو عدم الفيعف الميال إلى التصديق ، وقد أشار الفيلسوف الألماني إلى هاتين الواقعتين فيما كتبه عن ومكاشفات صاحب الروى ، (Träume eines Geistersehers) ، فقد ، وي أن

وأما التنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ، فقد روى أن بحون وسلى (John Wesley) تلقى ذات يوم خطاباً من سويدنبرج يقول له فيه أنه تلقى من الأرواح كلمة تنبثه فيها أن وسلى يرغب فى لقائه ، وأنه اقترح لهذا اللقاء يوماً فى تاريخ معن ، ولكن سويدنبرج رد يأنه لن يستطيع الوقاء بهذا الموعد لأن وفاته ستقع فى الناسع والعشرين من مارس سنة ١٧٧٧ م ، وهذا تاريخ سابق على تاريخ اليوم الذى اقترحه وسلى موعداً للقاء ؛ وقد توفى سويدنبرج بالفعل فى اليوم الذى تنبأ به ، وليس من شك فى أن هذه واقعة من الوقاتع العجيبة الغريبة التي تنسب إلى سويدنبرج ، والتى من شأنها أن تثير التعجب والدهشة إلى حد بعيد ،

وفضلا عن هذا كله فان لسويدنبرج رحلات ساوية تحدث عنها ، ووصف فيها ما شاهده من السهاء ومناظرها وسكانها ، كما صور فيها الطبقات والمراتب السهاوية الاجتماعية بما فيها من فئات عدة من الملائكة ، وعند عودته من هذه الرحلات السهاوية الغريبة نراه وكأنه يعمل رسولا بين الموتى والأحياء .

فكل أولئك وأشياء أخرى من العجائب والغرائب تنسب إلى سويدنبرج وتروى عنه ، أو يرويها هو عن نفسه ، ومنها مأ كان مثاراً للقيل والقال فى زمانه ، وموضعاً للتحليل والتعليل بعد زمانه ، وما لا يزال علا للتفسير والتأويل فى ضوء الدراسات الروحية والنفسية فى زماننا ، ولكننا نقف منها عند حد الإشارة إليها ، وذلك لما يقتضيه المقام من تحديد ، ونترك أمر تحليلها وتعليلها وتأويلها إلى قرصة أخرى لعلها أن تكون أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً .

# آثار سويدنبرج

تبينا مما تقدم كيف كان سويدنبرج متعدداً في شخصيته ، ومتنوعاً في نشاطه ۽ ولا بلد من أن يكون لهذا التنوع وذلك التعدد أثره فيما خلف سويدنبرج من تراث للإنسانية في نختلف نواحي العلم والعمل . وهتا يتساءل السير أوليفر لودج قائلا: ماذا لكُل هذا العمل : وهذا البحث الجاد عن الحقيقة ، من تُمرة ؛ وبجيب على هذا السوال بقوله : إنَّ النَّتيجة الأولى هي طَائفة من التعاليم العلمية التي وإن لم تكن من عظم الشأن بالقدر الذي يضعها في المحل الأول ، إلا أنها تتناول مجالات عدة عظيمة ، وتنم عن لمعات من أنوار البصيرة ، كتلك التي يقول فيها مثلا : ١ إن الأثير يبدو وكأنه قد كون لنفسه في العنُّ تركيباً آلياً خاصاً ممكن عن طريقه أَن تستقبل تموجاته » ؛ ولقد كان هذا بالنسبة إلى العصر قولاً سديداً ، ولو أنه لم يكن كل شيء أ، وإنما هناك أشياء أخرى كثيرة , وكانت النتيجة الثانية هي طائفة من التعالم الفلسفية واللاهوتية ، يتبن منها أن سريان الألوهية فَّى الحلق كله ، وأن شخصيةً الله ، وأن حقيقة حلوله على هذا الكوكب ، قد أفاض فيها سويدتبرج بدقة ، فضلا عما عرض له من طبيعة الفردوس والجحم وما يقع فيهما من أحداث .

ونحن نعلم فيا نعلم من حياة سويدنبرج وسيرته أنه إبان شبابه عينه الملك شارل الثانى عشر فى منصب قام فيه بأعمال هندسية مدنية وعسكرية ، وأنه عين مساعداً في الكلية الملكية للمتاجم ، وهناك أدى خدمات جليلة للصناعات المعدنية في السويد إبان ثلاثين عاماً ، وأنه قد أعرض عن منصب الأستاذية في الرياضيات ، وذلك لأن أهم ما كان يميل إليه ويعني به هو التطبيقات العملية للعلم .

ونحن نعلم فيما نعلم من حياته وسير ته أيضاً أنه عندما نشر في سنة ١٧٣٤ مؤلفاته في الفلسفة وفي المعادن (Opera philosophica et mineralia) ومصنفه الصغير عن اللامتناهي والعلة الغائية للخلق عرفت قيمته ، وثبتت مكانته ، وذاعت شهرنه ، على أنه فيلسوف من الطراز الأول ، وذلك في أرجاء أوربا

ونحن نعلم إلى جانب هذا كله . أنه حوالى سنة المعلم أيضاً أقبل على دراسة علم النفس ، وبدأ بحوثه في طبيعة النفس ، كما درس التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، وكانت ثمرة بحوثه في هذا الميدان أنه أظهر لأول مرة أن حركة المخ تتفق في وقوعها مع حركة الرئتين أكثر من اتفاقها مع حركة القلب . ولقد كانت مؤلفاته الرئيسية في تلك الفترة تدور حول مملكة الحيوان إذ أخرج فيا بين سنتي ( ١٧٤٠ – ١٧٤١ ) كتابه الخرج فيا بين سنتي ( ١٧٤٠ – ١٧٤٤ ) كتابه (Regnum animale)

يضاف إلى هذا كله ما كان لسويد نبرج من محوث عدة في كثير من المسائل العلمية التي لا سبيل إلى إنكار ما كان لها من قيمة في تاريخ العلوم ونتائجها: فقد كتب محثاً في براهين مستقاة من مظاهر أعماق البحر في السويد ومن القوة الهائلة للمد والجزر في العصور الأولى ، وعنا آخر في محاولات لتفسير ظواهر الكيمياء والطبيعة بالهندسة ، وفي هذا البحث يعرض نظرية في الصور والقوى التي لجزئيات الأجسام محاولا أن يحل العقد الكياوية ، وأن يفسرها بالمبادئ الأولى ، مما جعل المحثه فضل السبق على نظرية دالتون الذرية ؛ ناهيك لبحثه فضل السبق على نظرية دالتون الذرية ؛ ناهيك يأن لسويد نبرج محوثاً في حساب التفاضل والتكامل ، وفي السدم الفلكية والفكرة العامة عن التطور ، وأنه يقال أنه أول من أنشأ الفروض الحاصة بتلك السدم .

ولعل من آثار سویدنبرج الّی تشرت بعد وفاته ما یلی :

المخ من وجهة النظر الفسيولوجية والتشريحية والفسية سنة ( ۱۸۸۲ – ۱۸۸۷ ) .

٢ ألنفس أو علم النفس العقلى سنة ١٨٨٧ .
 ولهذين الكتابان ترجمة إنجلىزية .

وقد نشرت لجنة سويدنبرج تحت رعاية الأكاديمية الملكية السويدية للعلوم ما يلي :

٧ ــ الجيولوجيا والرسائل مع مقدمة بالإنجليزية للأستاذ أ. ج ناثورست A.G. Nathorst سنة ١٩٠٧ .

٨-- الكو سمو لوجيا ، مع مقدمة للأستاذ سف .
 آرهينيوس Sv. Arrhenius سنة ١٩٠٨ .

(ب) آثار لاهوتية : ومما يندرج تحتها :

۱۷۰۲ - أسرار السماء سنة ۱۷۶۹ - ۱۷۰۳ (Arcana Coelestia, 1749-1756)

۲ — الفردوس والجحيم سنة ۱۷۵۸
 اله (De Coelo et Inferno, 1758)
 ٣ — الحكمة الملائكية للحب الإلهي والحكمة الإلهية

(Sapientia Angelica de Divino Amore et de Divina Sapiantia, 1763).

. ١٧٦٤ الحكمة الملائكية المناية الإلهية سنة ١٧٦٤. (Sapienta Angelica de Divina Provendentia, 1764)

ه ــ سفر الرؤيا مكشوفاً سنة ١٧٦٦ (Apocalypsis Revelata, 1766)

۱۷۶۹ سنة ۱۷۶۹ (De Commercio Animae et Corporis, 1769)
۱۷۷۱ الدين المسيحي الحق سنة ۱۷۷۱ (Veral Christiana Religio, 1771)

ومن بين وسائل سويدنبرج اللاهوتية التي تشرت بعد وفاته يعد ما يلي أهمها :

كان على هذا الوجه الذي رأيت من الغزارة والبراعة ، لمان تراثه الروحي في ميدأن الدين واللاهوت والتصوف الفلسقي ليس أقل من هذا غزارة وبراعة ، فضلا عما تمتاز يه من عمق ودقة وروحة : فقد كتب عن السهاء وأسرارها ، وعن الفردوس والجحم ، وعن حكمة الحب الإنمى وحكمة الحكمة الإنمية ، وعن حكمة العناية · الإلهية ، وعن النفس والبدن والصلة المتبادلة بيسما ، وعرض للكتاب المقدس بالشرح والتفسر تارة ، وبالتأويل والإبانة عن الحقائق والدقائق الي انطوت علمها ألفاظه وعباراته تارة أخرى ، إلى غير ذلك من للسائل الدينية والروحية واللاهوتية الي تشهد آثاره المؤلفة فها كما تشهد آثاره المؤلفة في المسائل العلمية والفلسفية ، يأنه لم يكن عالماً بارعاً في العلم فحسب ، ولا في الفلسفة فحسب ، ولا في اللاهوت فحسب ، ولا في سنرته العلمية وحياته الروحية فحسب ، وإنما كان عبقرياً فذاً في هذا كله ، ولعل عبقريته أظهر ما تكون في قدرته الفائقة على الجمع بين النقيضين ، والتأليف بن الضدين .

وإذا كان ذلك كذلك ، فانه يمكن أن نصنف أهم T ثار سويدنبرج العلمية والفلسفية واللاهوتية تصنيفاً عجمعها ويؤلف بينها على الوجه التالى :

(أ) آثار علمية وفلسفية : ومما يندرج تحتّها :

١ ــ الأعمال الفلسفية والمعدنية سنة ١٧٣٤

(Opera philosophica et Mineralia, 1734)

٧ ـــ اللامتناهي والعلة الغائية للخلق صنة ١٧٣٤ .

(De Infinito et causa finali creationis, 1734)

٣ ــ تدبيرُ مملكة الحيوان سنة ١٧٤٠

(Economia Regni Animalis, 1740)

۱۷۶۵ -- مملكة الحيوان سنة ۱۷۶۶ -- ۱۷۶۶ (Regnum Animale, 1744-1745)

۱۸۱۰ مشر الروايا مشروحاً ۱۸۱۱ بـ ۱۸۱۵ .
 (Appacalypse Explained, 1811-1815)

٩ ــ المذكرات أو اليوميات الروحية ١٨٨٣ --

(The Memorabilia, or Spiritual Diary, 1883-1902).

وثما لا بد من ملاحظته هنا أن سويدنبرج قد كتب ما كتب من كتب ورسائل وبحوث باللاتينية ، وأن أكثر هذه الآثار قد ترجم إلى الإنجليزية ، كما ترجمت طائفة منها إلى سبع عشرة لغة أخرى بين أوربية وشرقية .

# (٤) الحب والحكمة الالهيان

وها هنا لا بد من وقفة خاصة عند هذا الكتاب الله وتية الله ويدنبرج اللاهوتية والروحية ، إن لم يكن أهمها جميعاً ، وأدلها على مذهبه في نواحيه الدينية والصوفية والفلسفية ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، وأعنى جذا الكتاب كتاب والحكمة الإلهيان ، الذي اتخذنا من عنوانه عنواناً لهذا البحث بصفة عامة ، ولهذه الفقرة من هذا البحث بصفة خاصة .

والكتاب كما يبدو من عنوانه يعرض لمسألتين من أدق وألطف المسائل القلسفية والصوفية، وهما مسألة الحب الإلهي من تاحية أخرى ؛ وهو لا يعرض لها من حيث الإبانة عن ماهية الحب والحكمة الالهين في ذاتهما وحقيقهما وطبيعهما فحسب ، ولكن من حيث هذا كله ، ومن حيث أنهما مبدءان أصليان للخلق ، ولما في العالمين العلوى والسفلى من حقائق عقلية ، ورقائق روحية ، وظواهر مادية أنها

والكتاب كغيره من آثار سويدنبرج في أن صاحبه كتبه باللاتبنية ، كما كتب تلك الآثار جلمه اللغة ، وقد

ترجم إلى الإنجلىزية ، وراجعه الأستاذ ف . بابلي F. Bayley ي معولا في هذا على طبعة جمعية سويدنبرج ، ومراعباً على قدر وسعه أن يذلل العقبات وأن يتغلب على الصعوبات التي اشتمل علمها الكتاب والتي يرجع منشؤها إلى استعال سويدنبرج لبعض الْأَلْفَاظُ وَالْعَبَارَاتِ اسْتَعَالَا اصْطَلَاحِيًّا ، أَو رَمْزِيًّا قوامه الإشارة والكناية والمحاز حتى إذا تهيأ له حظ موفورا من التغلب على هذه الصعوبات،وتذليل تلك العقبات، جاءب الترجمة أمينة ، ومأمونة الجانب من الوقوع في مزالق الزلل ومَآزَق اللبس أو الغموض أو الاجام، وغير ذلك مما يقع فيه المترجمون ، لا سيما عن لغة قديمة كاللغة اللاتينية ، فاذا هم يبعدون في ترجمتهم عن المعانى التي يعنمها المؤلف من وراء ألفاظه وعباراته ۽ وقد يكون لهذه الألفاظ والعبارات أكثر من معنى واحد لكل لفظ واحد أو لكل عبارة واحدة ، فلا بد عندئذ من إحكام الفهم لدقائق المعانى المنطوية عليها ألفاظ اللغة المترجم عنها ، ومن اصطناع الروية والدقة والذوق، عيث تراعي المحافظة اليقظة على روح النص المترجم مراعاة دقيقة حتى يصح أن يقال في الترجمة إنه لم يكن في الإمكان أبدع تما كان.

ويقع كتاب سويدنبرج عن الحب والحكمة الإلهين » في خسة أجزاء ، سأحاول فيا يلي أن أقدم بن يدى قراء « تراث الإنسانية » تلخيصاً لها ، ثم تعقيباً عليها ، بما يبن خطر الكتاب وأثره في هذا التراث ، وذلك من خلال الفقرات التي يتألف منها كل جزء ، والتي يختلط فيها العرض الفلسفي والنظر العقلي والدليل المنطقي بالذوق الصوف والإبمان الديني والوجد الروحي حتى لا نكاد تدرى في كثير من المواطن هل نحن مع قياسوف من أهل النظر والبرهان ، أو مع صوفي تيوزوفي من أرباب اللوق والعيان :

١ ـ ففى الجزء الأول يتحدث سويدنبرج عن
 الحب حديثاً تمهيدياً عاماً ، فيبين حده وماهيته ، كما

يبين المعانى المحتلفة التى ينطوى عليها لفظ الحب ؛ ثم يتحدث عن الحب الإنسانى والحب الإلهى ، والصلة بين هذا الحب الإلهى وبين الحكمة الإلهية من ناحية ، وبين ذلك الحب الإنسانى وبين الحياة الإنسان والكون ، أخرى ، وأثر كل من الحبين فى الإنسان والكون ، وفيا يسمو على الإنسان والكون من ملائكة : ذلك بأن سويد نبرج يرى أن الحب هو حياة الإنسان ، وأن الله وحده هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، وأن الملائكة والإنس هم الذين يتلقون الحياة ويستمدونها من عن الحياة .

وليست الذات الإلهية هي عن الحب فحسب ، ولكُمَّا هي عن الحب والحكمة جميعاً . وكذلك ليس الحب الإلهي منفصلا عن الحكمة الإلهية ، ولا الحكمة الإلهية منفصلة عن الحب الإلهي ؛ بل إن مثل الحب الإلهى والحكمة الإلهية كمثل الجوهر والصورة ء لها وجود واحد يتحقق في حقيقة واحدة متفردة ، ومحقق في الوجود الذي يتجلى في الكون حقائق متكثرة وظواهر متعددة . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن الحب والحكمة الإلهيين بجب أن يكون وجودهما ضرورياً ، وأن تكون لما تجليات في الموجودات الأخرى التي يرجع خلقها إلىهما ، ويستمد تموها وبقاؤها منهما . إذ أن كل الأشياء التي في الكون قد خلقها الحب والحكمة الالهياناللذان يتمثلان ويتحدان فيما يسميه سويدنبرج بالله الإنسان . وإذن فكل الأشياء التي في الكون المخلوق إنما هي قوابل للحب والحكمة الإلهين اللذين لله الإنسان .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد ترثب عليه أن يكون الإلهى متجلياً في كل شيء ، يل أن يكون هو هو عينه في أعظم الأشياء وأقلها ؛ وليس معنى هذا أن الإلهى له كغيره من الموجودات وجود متصل بالزمان له كغيره من الموجودات وجود متصل بالزمان والمكان ، بل إن الإلمى بملأ المكان كله في الكون منفصلا عن المكان ، كما أنه منفصل عن الزمان في الزمان كله .

۲ - وق الجزء الثانى يفصل سويدنبرج بعض ما أجمله من قول ق الحب والحكمة الإلهيين ، وفيا يصدر عهما من فيض سواء فى علم الملائكة أو عالم الإنس ؛ ولكن حديثه هنا حديث رمزى مجازى يصطنع فيه التشبيات والكنايات التى قد يسرف فى بعضها حيناً آخر ، فاذا بعضها حيناً ، وقد يغمض فى بعضها حيناً آخر ، فاذا معانيه تكاد أن تخفى وتغمض ، فلا تكاد نتبين ماذا يعنى على وجه التحقيق من هذه الكنايات وتلك يقوم علمها أسلوبه الرمزى المجازى :

فعنده أن الحب والحكمة الإلهيين يريان في العالم الروحي كأنهما شمس ؛ ومن هذه الشمس التي هي مظهر الحب والحكمة الإلهين تنبعث الحرارة والضوء ، وليست هذه الشمس شمساً مادية ، ولكها شمس روحية، كما أن الحرارة والضوء اللذين ينبعثان منها ليسا محسوسين وإنما هما مجردان ؛ ناهيك بأن تلك الشمس الروحية ليست هي الله ، ولكنها فيض من الحب والحكمة ليست هي الله ، ولكنها فيض من الحب والحكمة الإلهين ، وكذلك تكون حرارة الشمس وضوؤها .

ومن حيث أن الحرارة والضوء الروحين يفيضان من الله كأنهما شمس روحية ، فهما من هذه الناحية شيء واحد ، مثلهما في هذا كمثل حب الله وحكمته .

وإذن فهناك شمسان : شمس العالم المادى ، وهى شمسنا المرتبة المحسوسة ، وشمس العالم الروحى ، وهى شمس الملائكة التي لا ترى ولا تحس ، وكما أن شمس العالم الطبيعى بعيدة عن الإنس ، فكذلك شمس العالم الروحى بعيدة عن الملائكة . والبعد بين الشمس والملائكة في العالم الروحى إنما هو مظهر يتوقف على مبلغ استعداد الملائكة لتلقى الحب والحكمة الإلهيين .

ويستتبع حديث سويدنبرج عن الشمس علي هذا الوجه ، حديثاً عن الجهات التي تتعين كل منها بموقعها من تلك الشمس ، فالشرق في العالم الروحي هو حيث الله كأنه شمس . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان

الملائكة يولون وجوههم نحو الله ، يثلقون عنه فيض حبه وحكمته ، فقد ترتب على ذلك أن يصبح الجنوب عن يمينهم، والشمال عن يسارهم ، والغرب من خلفهم . ومن حيث أن الحب والحكمة الإلهين يصدران عن الله كأنه الشمس التي تصدر عنها الحرارة والضوء ، ومن حيث أنهما يبعثان الحرارة والضوء في السهاء أو الفردوس ، فقد نظر إليهما سويدنبرج على أنهما عبارة عن الفيض الإلهي أو الروح القدس ، وإذا كانت الشمس هي الفيض الأول عن الحب والحكمة الإلهين ، فقد خلق الله الكون وكل شيء في الكون بواسطة تلك

على أن سويدنبرج يفرق بين شمس العالم الطبيعى وبين شمس العالم الروحى ، فيقول إن الشمس الأولى نار خالصة ، ولهذا نعها بأنها ميتة ؛ وإذ كانت الطبيعة هي تستمد أصلها من هذه الشمس الميتة ، كانت الطبيعة هي الأخرى ميتة ، على حين أن شمس العالم الروحى حية ، وفياضة بالحياة في العالم الروحى الذي هو من أجل هذا عالم حي .

الشمسء

وينتهى سويدنبرج من هذا كله إلى أن للخلق غاية قصوى ، وأن هذه الغاية القصوى هى أن كل الأشياء، وقد فاضت من الحب الإلهى ، وصدرت عن الحكمة الإلهية ، فانه يمكن لكل الأشياء أن ترد إلى الله ، وأن تتحد معه .

٣- وفى الجزء الثالث يصور سويدنبرج مذهبه فى الإنسان ، وفيا للإنسان من نفس ، وفيا لهذه النفس الإنسانية من أخلاق تحقق فى بعضها الحق والحبر فاذاهى تنعم بالفردوس ، وتحقق فى بعضها الآخر الباطل والشر فاذا هى تشقى فى الجحم :

ولما كان سويدنبرج يرى أن كل شيء يصدر عن الحب والحكمة الإلهيين ،وأن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال الحير أو الشر فاتما يكون فيها من خيرية أو

شرية على قدر ما فيه من حب وحكمة تلقاهما عن الذات الإلهية التي هي المنبع الفياض بالحب والحكمة الإلهين ، فهو قد قدم بين يدى مذهبه في الإنسان بفقرات تمهيدية تحدث فيها عما يسميه بمراتب الصعود ومراتب الامتداد وهو قد رأى أن هذه المراتب متفاوتة في حظها من الكال بمقدار تفاوتها في حظها من العلو والرفعة ، بمعنى أنه كلم كانت المرتبة أعلى ، كان كما لها أعظم ، وهو قد رأى أيضاً أن ثمة في كل نظام مراتب عليا ومراتب فد رأى أيضاً أن ثمة في كل نظام مراتب عليا ومراتب عليا و أن المرتبة القصوى تنطوى على المراتب السابقة عليها وتشملها ، وأن مراتب الصعود إنما تكون في عليها وتشملها ، وأن مراتب الصعود إنما تكون في تحتويها وتشتمل عليها .

ومن ثم انتهى سويدنبرج إلى أن ثمة لكل إنسان مراتب ثلاثاً يصعد من أدناها إلى أقصاها ، وأنها تتفتح أبوامها له على التعاقب حتى يدخل فمها ، ومحل مها ، وأنه على قدر ما تنفتح له كل مرتبة من هذه المراتب ، يكون نصيبه من البعد عن المادية والقرب من الروحية ، حتى إذا وصل إلى أقصاها ، وهي أكملها ، تحقق له الاتصال بالله والاتحاد معه \_ ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنىرج نفسه أن النور الروحي يفيض على الإنسان إبان حلوله في تلك المراتب ، وتحققه ﴿ ا ولا بمكن للإنسان أن يتم له شيء من هذا التحقّق أو ذلك الحلول في أقصى تلك للراتب وأكملها إلا أن يتجنب الشرور ، ويثنكب الآثام ،ويشهد الله ، وعندثذ يصبح الإنسان الذى يصل إلى هذه المرتبة الروحية القصوى إنساناً روحياً متميزاً عن الإنسان الطبيعي الذي تغلب عليه شهواته ؛ وتصدر عنه أفعاله ممقدار ما تعمل فيه انفعالاته ونزواته .

أما ما هي هذه المراتب الثلاث التي تمر بها النفس الإنسانية في صعودها إلى الله ، فهي ثبدأ عند سويدنبرج بالمرتبة الطبيعية ، وتتوسطها المرتبة الروحية ، وتنتّبي

تلقت الحب مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية المرتبة الطبيعية المنفس تتضمن المرتبتين الآخريين وتشتمل عليهما ، فان لها معهما رد فعل مضاد ، ععنى أنه إذا لم تكن المرتبتان الوسطى والعليا متفتحتين أمام النفس ، فهناك تحصل المقاومة ؛ أما إذا كانت هاتان المرتبتان متفتحتين ، فهنالك تعمل النفس على الصعود إليهما والدخول فهما .

وأما كيف تصدر عن النفس الإنسانية أفعالها الحبرة والشريرة ، فقد فسر سويدنىرج ذلك بأن للنفس ملكتين جوهريتين : إحداهما هي الحرية ، والأخرى هي التعقل ؛ وأنه على قدر إحسان استعال هاتين الملكتين يكون صدور الخبر ، كما أنه على قدر اساءة استعالمًا يكون صلور الشر . وهذا يعني أن كلا من الإنسان الحبر والإنسان الشرير حائز لهاتين الملكتين ، إلا أن أحدهما يتمعز باحسان استعالمًا ، على حتن أن الآخر يتمنز باساءة استعالها : فهذا يستعملهما تأييداً للباطل والشر ، وذاك يستعملهما إحقاقاً للحق وتحقيقاً للخبر . وليس من شك في أن الباطل والشر يضادان الحق والحبر ، ويتميزان عليما ، لأن الباطل والشر شيطانيان وسفليان ، على حنن أن الحق والحبر الهيان وعلويان . ومن هنا عبر سويدنبرج عنفكرته الأخلاقية في النفس الطبيعية بأن هذه النفس في حال امتلائها بالشرور ، وعما يجانسها من ألوان الباطل ، فانما هي صورة مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية وقد ثلقت الحب والحكمة وامتلأت سهما ، وصدرت عُهُما ، في صورة مضاهية للفردوس .

ع. وفى الجزء الرابع بعرض سويدنبرج ما تصوره
 من الألوهية ، ومن الكون المخلوق ، ومن الصلة بين
 هذا الكون المخلوق وبين الله الحالق :

فسویدنبرج بری آئ الله وهو رب الکون منذ الازل ، قد خلق من ذاته الکون وکل ما فیه ، ولم یکن

خلقه لهذا الكون من لا شيء. على أن هناك واسطة بين الله وبين خلقه للكون : ذلك بأن الله قد ولد من ذاته شمس العالم الروحى ، ومن هذه الشمس خلق الكون ، وكل ما فيه من كائنات .

ويذهب سويدنبرج إلى أن فى الله الذي هو منذ الأزل رب الكون ، ثلاثة أشياء هى عين الرب ؛ الحب الإلهى ، والحكمة الإلهية ، والصنع الإلهى ؛ وأن هذه الأشياء الثلاثة لها مظاهرها التى تفيض منها ، وتظهر خارج شمس العالم الروحى ،

وإذا كان كل شيء قد خلقه الله هكذا كما يتصور سويدنبرج ، إلا أن الجواهر المادية التي تتألف مها الأرضون ، ليس فها ثمة شيء من الإلهي ذاته ، ولكنها لا تنفك عن كونها تستمد وجودها من ذات خالقها ، ذلك بأن هناك فيضاً دائماً من العالم الروحي على العالم الطبيعي ، وأن هذا الفيض له صورتان نوعيتان يعمل علمه فيهما ، وأخدى هاتب الصورتين هي الصورة النباتية ، والأخرى هي الصورة النباتية ، والأخرى هي الصورة المحيوانية . وهذا يعني بعبارة أدق وأعمق من عبارات الحيوانية . وهذا يعني بعبارة أدق وأعمق من عبارات على أن الطبيعة لم تولد قط ، ولن تولد البتة ، أي على أن الطبيعة لم تولد قط ، وعن طريق العالم الروحي يولد كل شيء ؛ ولكن الله من ذاته ، وعن طريق العالم الروحي يولد كل شيء .

ه – وإذا كان سويد نبرج قد أفرد لكل موضوع من موضوعات فلسفته التيوزوفية جزءاً من الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه الذي نحن بصدد تلخيصه هنا ، إلا أنه في الجزء الحامس والأخير من هذا الكتاب يكاد أن يؤلف بين الموضوعات المختلفة كلها ، وأن يعقب عليها كلها ، وأن يحرج لنا من خلال هذا التعقيب وذلك التأليف خلاصة شاملة لمذهبه في كل ما عرض له آنفاً ، عيث يكون التفسير الذي تنطوى عليه هذه الحلاصة قائماً على المبدأين الرئيسين اللذين جعل منهما موضوعاً قائماً على المبدأين الرئيسين اللذين جعل منهما موضوعاً

لهذا الكتاب وهما الحب الإلهى من ناحية ، والحكمة الإلهية من ناحية أخرى ; فها هنا فى هذا الجزء الحامس نجد كلاماً عن الله وحبه وحكمته ، وكلاماً عن الكون وخلقه وطبيعته ، وكلاماً عن الإنسان ونفسه وكسبه وفطرته ، وفضلا عن ذلك ما نجده فى هذا الجزء من حديث سويدنبرج عن بعض المسائل بلسان ذوقه وكشفه ورويته :

فهو يحدثنا بادئ ذى بدء عن الإنسان ، وما خلقه الله فيه من ملكات ثعينه على تلقى الحب والحكمة من الله ، ويستعين بها على تحقيق الحبر والحق ، والإعراض عن الشر والباطل : فقد خلق الله الإنسان وفيه ملكتان : الإرادة والعقل : الإرادة لتلقى حبه الإلهى ، والعقل لقبول حكمته الإلهية .

على أن سويدنبرج الفيلسوف اللاهوثي ، والصوفي التيوزوقي المتفلسف ، لم يكن هنا ممعزل عن سويدتبرج العالم الطبيعي صاحب النظريات والمباحث العلمية الكثعرة لا سما ما كان له من هذه المباحث والنظريات في الفسيولوجيا والتشريح : فهو يُزعم أن الإرادة والعقل يوجدان في المخ كله ، وفي كل جزء من أجزائه ، ومن ثم في البدن كله ، وفي كل جزء من أجزائه، وأن الحياة في جملتها وفي تفصيلاتها إنما هي كما كانت في أصلها الذي يعني أن الحياة تتدفق من كل جزء إلى الكل ، ومن الكل إلى كل جزء ، وأن هناك تقابلا ين الإرادة والقلب ، وتقابلا آخر بن العقل والرئتين ، وأن كل الأشياء التي في النفس ترجع إلى الإرادة والعقل ، كما أن كل الأشياء التي في البدن ترجع إلى القلبُ والرثتين ﴾ ولعل كثيراً من الأسرار المتعلقة بالإرادة والعقل ، ومن ثم المتعلقة بالحب والحكمة ، تستكشف عن طريق هذا التقابل.

فكل أو لثلث وكثير غيره من المبادئ الكلية والمسائل الجزئية في الفلسفة الطبيعية والنفسية والحلقية والميتافنزيقية

قد تناوله سويد نبرج في كتابه و الحب والحكمة الالهيان الله الذي قدمت بين يديك تلخيصاً لأجزائه الحمسة . وليس من شك في أن الكتاب بما يصوره من مذهب فلسفى ، وبما يعبر عنه من منزع روحى ، وبما اصطنعه فيه مؤلفه من مهج علمي عقلي ذوق في آن واحد ، يمكن أن يعد في مقدمة مصنفات سويد نبرج بنوع عام وعلى رأس مصنفاته اللاهوتية والفلسفية والتيوزوفية بنوع خاص ، ومن بين الآثار القيمة التي عملت عملها ، والفلاسفة والشعراء والصوفية من ذلك النراث ، أو فيا والفلاسفة والشعراء والصوفية من ذلك النراث ، أو فيا كان له من آثار متجددة في حياة أولئك وهوالاء .

ومهما يكن في أسلوب سويدنبرج في هذا الكتاب من عموض وإبهام في يعض ألفاظه وعباراته ، لأنه كتب كتابه باللاتينية ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفا ، فحسب سويدنبرج أنه قدم فيه للإنسانية تصويراً للوجود ، وتفسيراً للحياة ، وتعبيراً عن حقيقة هذه الحياة وذلك الوجود ، لعلنا لو أعملنا عقولنا وقلوبنا وضهائرنا فيا قدم من هذا كله ، وأنشأنا بيننا وبينه نوعاً من الصلة الروحية التي تقوم على الألفة معه ، والأنس به ، لعرفنا منه كثيراً من الحقائق التي تغمض على اللهم ، واللدقائق التي تجل عن الوهم ، وعندئذ نستطيع أن نحل الكتاب في محله من تراث الإنسانية ، وأن نضع مؤلفه في موضعه من عباقرة الإنسانية ، وأن نضع مؤلفه في موضعه من عباقرة الإنسانية ، وأن نضع مؤلفه في موضعه من عباقرة الإنسانية ،

# (٥) شواهد من الكتاب

وهذه شواهد من كتاب الحب والحكمة الالهيان ، لسويدنبرج ، أختم بها هذا البحث ، ولعل فى إبرادها ما يعين على فهم بعض النواحى التى أوردناها خلال تحليلنا من ناحية ، وعلى تلوق بعض الحقائق التى عرض لها سويدنبرج من ناحية أخرى ، وعلى ابراز أسلوب المؤلف وطريقته فى التفكير إبرازاً صادقاً أميناً من ناحية إثالثة :

# - 1 -الحب حياة الإنسان

قال سويدنبرج ما نصه :

ا ﴿ الإنسان مدرك للوجود ، ولكنه ليس مدركاً لطبيعة الحبِّ : فهو مدرك لوجود الحب من اصطناع اللفظ في الحديث العادي ، وذلك على نحو ما نقول : هذا الإنسان محبني ، والملك محب رعيته ، والرعية تحب ملكها ، والزوج محب زوجته ، والأم تحب أبناءها ، وبالعكس ؛ أو أن هذا الشخص أو ذاك بحب وطنه وموا**طب**یه ، أو جاره ، وكذلك عند التحدث عن الأشياء اللاشخصية من أننا نحب هذا أو ذاك . على أنه إذا كان يتحدث عن الحب هكذا على وجه كلي ، إلا أنه يندر أن يعرف أحد ما هو . فالإنسان من حيث هو قاصر عن تكوين أية فكرة مبَّايزة عن الموضوع عندما يفكر فيه ، يقول إما أنه ليس شيئاً حقيقياً ، أو أنه ليس إلا شيئاً ينبعث مما نرى أو نسمع أو نلامس أو نتحدث عنه فيوثر فينا . فالإنسان جاهل جهلا تاماً بأن الحب هو قوام حياته ، التي ليست الحياة العامة لبدنه كله ، ولأفكاره كلها فحسب ، بل حياة لأدق تفاصيلهما أيضاً . ولعل الإنسان الحكيم يستطيع أن يدرك هذا من الاعتبارات التالية : هل تستطيع أن تفكر أو تعمل على وجه الاطلاق لو أن عاطفة الحب قد انتزعت منك ؟ عندما تخمد جذوة الحب ، أفلا تخمد أيضاً جذوة الفكر والكلام والفعل ، وأفلا تصبح حبّة عندما يضطرم الحب ؟ أفلا تضطرم بقدر على نحو ما هو الشأن في العاطفة ؟ إن الرجل الحكم ييىرك هذه الوقائع على أن الأمر فها أمر تجربة ، ولكنه لا يتحقق من أن الحب هو حياة الإنسان .

٧ - لا يستطيع أحد أن يعرف ماذا تكون حياة الإنسان ، إلا أن يدرك أنها هي الحب . وإذا لم يكن هذا معروفاً فقد يعتقد بعض الناس أنها في الفكر ؛ ومع ذلك قان الفكر هو النتيجة الأولى للحياة ، ولكن الفكر يمكن أن يكون في كثير أو قليل هاخلياً ، وكذلك يمكن أن يكون في كثير أو قليل خارجياً . وكذلك يمكن أن يكون في كثير أو قليل خارجياً . والفكر الذي هو في أعمق أعماقه عبارة عن إدراك ، والفكر الذي هو يالفعل النتيجة الأولى للحياة . على أن هذه النقاط متناول فيا بعد ، وذلك عندما توضع مراتب الحياة موضع البحث .

٣- لعل بعض فكرة الحب ، من حيث هو حياة الإنسان ، يمكن أن يتكون من حرارة الشمس في العالم فن المعروف جيداً أن هذه الحرارة هي ، كما كانت، الحياة المشتركة بين كل نبات على وجه الأرض : ذلك بأنها عندما ثرداد في الربيع ، فأن نباتات من كل نوع تطلع من التربة ، وإذا هي قد زينتها على التعاقب الأوراق والأزهار والثمار ، وهكذا يقال بمعنى من المعانى أنها تعيش ، ولكن عندما تنقص الحرارة في الحريف والشتاء ، فإن النباتات تعرى من دلالات الحياة فتذبل ، وكذلك الشأن في حب الإنسان ؛ إذ أن الحب والحرارة يقابل كل منهما الآخر على التبادل ، ولهذا كان الحب يقابل كل منهما الآخر على التبادل ، ولهذا كان الحب

#### -- ب

# الله وحده هو عين الحب لانه هؤ عين الحياة

٤ ــ الله وحده ، ومن ثم الرب ، هو عين الحب ،
 لأنه هو عين الحياة ، والملائكة والإنس هم قوابل له الحياة . وهذا صيبن على وجه التمام فى المصنفات التي تلور على العناية الإلمية والحياة . وهنا نلاحظ أن الرب الذي هو إله الكون لا محلوق ولا متناه ، على حين أن المرب الملائكة والإنس كائنات محلوقة ومتناهية . ولأن الرب

لا مخلوق ولا متناه فهو وجود جوهرى يطلق عليه اميم « ياهوا » "Jehovah" ، وهو عنن الحياة ، أوْ الحياة عينها . ومن اللامخلوق واللامتناهي الذي هو عان الوجود وعين الحياة ، لا بمكن أن يخلق إنسان خُلْقاً مباشرًا ، لأن الإلهي واحد ولا منقسم ؛ ولكن الإنسان بجب أن مخرج إلى الوجود بواسطة جواهر مخلوقة ومثناهبة ، مكونة على وجه بمكن معه للالهي أن يقر فها , ومن حيث أن الإنس والَّلائكة قد خلقوا هكذا ، فأنهم قوابل للحياة , ولذلك إذا أباح أحد ما لنفسه أن بمعن في الضلال إلى حد يرى معه أنَّ له حياة فطرية ، وأنه ليس مجرد قابل للحياة عينها ، فلا مناص له عندثذ من أن يرى أنه إله . إنه لوهم محض أن يخيل لأحد ما أن له قنية الحياة الفطرية ، ولو أنه يشعر كَأْنه هو الذي يفعل . ذلك بأن العلة الأولى تلىرك على أنها منلىوجة في العلة الآلية فحسب . وإذ كان الله هو الحياة عينها ، فهو نفسه يقول في ( إنجيل يوحنا : الأصحاح الحامس، الآية ٢٦ ) : ﴿ كَمَا أَنْ لَلاَّبِ حَيَّاةً فَى ذَاتُهُ ، فَهُو كَذَلْكُ قد منح الإبن أن تكون له حياة في ذاته ؛ ؛ وهو يصرح كذلك بأنه وعن الحياة ، ( إنجيل يوحنا : الأصحاح الحادي عشر ، الآية ٢٥ ؛ الأصحاح الرابع عشر ، الآبة ٣) . أما وأن الحياة والحب شيء واحد على نحو ما تبين الآن مما سبق قوله في (فقرة ١ ، ٢) ، فقد ترتب على ذلك أن الرب من حيث هو عن الحياة ، فهو كذلك عنن الحب .

ه ـ على أنه لكى يكون هذا مفهوماً على وجه التمام ، فلا بد من معرفة الحقائق التالية : لما كان الرب هو الحب في صميم جوهره ، أعنى الحب الإلمى ، فانه يظهر الملائكة في السهاء كأنه شمس ، ومن هذه الشمس تفيض الحرارة والضوء . والحرارة الفياضة ها هنا هي جوهره هو الحكة . في جوهره هو الحكة . والملائكة على قدر ما هم مهيأون لقبول هذه الحرارة وهذا الضوء الروحيين ، فائما هم تجسيات الحرارة وهذا الضوء الروحيين ، فائما هم تجسيات الحرارة

والحكمة ، وليسوا كيفها كان صادرين عن أنفسهم، بل عن الرب . هذه الحرارة وهذا الضوء الروحيان لا يتدفقان في الملائكة ولا يؤثران فهم فحسب ، بل هما يتدفقان في الإنس ويؤثران فهم أيضاً ، وذلك على قدر ما يصبحون قادرين على قبولها ؛ وقدرتهم على فعل ذلك تتوقف على درجة حهم للرب ولجبرتهم. هذه الشمس ذائها ، أو الحب الإلهي ، ليست قادرة محرارتها وضوئها على أن تخلق أى أحد خلقاً مباشراً من ذاتها ، لأن أى أحد نخلق هكذا سيكون عندئذ هو الحب في جوهره ، الذي هو الرب في ذاته ؛ ولكنه يستطيع أن نخلق كاثنات من جواهر وموادمكونة على وجه تستطيع معه أن تقبل الحرارة عيمًا والضوء عينه ؛ مثله في هذا كمثل الشمس بالضبط في أنها لا تستطيع بحرارتها وضوئها التوليد في الأرض مباشرة ، بل بواسطة مواد في التربة التي بمكنها أن تعمل عملها فيها بحرارتها وضوئها فاذا هي تولد الإنبات . وعكن أن بثبين من الكتاب : Heaven and Hell = الموسوم ( الفردوس والجمحم ١١٦ – ١٤٠ ) أن حب الرب الإلمي ينظر إليه كأنه شمس فى العسالم الروحى ، وأن الحرارة والضوء الروحيين اللذين من خلالها تحصل للملائكة قنية الحب والحكمة ، إنما يتبعثان من هذه الشمس .

٣-وإذا لم يكن الإنسان هو الحياة ، ولكنه قابل الحياة ، فقد ترتب على هذا أن تولد الإنسان عن أبيه ليس تولد اللحياة ، بل هو تولد نحض صورة أولية فحصب قابلة الحياة ؛ وإلى هذه الصورة من حيث هى نواة أو أساس تتعاقب إضافة جواهر ومواد لها صور ملائمة لقبول الحياة فى نسقها ورتبتها .

# الذات الإلهية هي عين الحب والحسكمة

(۲۸) إذا أنت ألمت الماماً عقلياً بكل الأشياء التي تعرف ، واستقصيت في شيء من التسامي بالنفس ،

ما عسى أن يكون متعلقاً بها جميعاً على حد سواه ، فلا بد لك من أن تخلص إلى أنه هو الحب والحكمة . ومن حيث أن هذين الاثنين هما قوام كل شيء في حياة الإنسان ، فان كل شيء ، سواء كان مدنياً أو أخلاقها أو روحياً متعلقاً بالإنسان ، يتوقف على هذين الاثنين ، ولا يستطيع أن يوجد منفصلا عهما . وكذلك هو الشأن في كل شيء يتعلق عباة الإنسان المركب ، الذي قيل في كل شيء يتعلق عباة الإنسان المركب ، الذي قيل عنه آن اله جاعة كبيرة أو صغيرة ، أو مملكة ، أو دولة ، أو الكنيسة ، أو الفردوس الملائكي . فانتزع دولة ، أو الكنيسة ، أو الفردوس الملائكي . فانتزع الحب والحكمة منها ، ثم انظر هل لها وجود حقيقي ، الحب والحكمة منها ، ثم انظر هل لها وجود حقيقي ، شعدها ، بعيداً عن هذين باعتبارهما أصلين لها ، ليست

٢٩ -- ليس من أحد يستطيع أن ينكر أن اللحب والحكمة وجوداً مشتركاً في ذات الله ؟ لأن الله عب الناس جميعاً بمقتضى حبه ، ويرشدهم بمقتضى حكمته . وكذلك الكون المخلوق فهو من حيث النظام والترتيب مفعم بالحكمة التي تنبثق من الحب ، حتى أنك لتقول أن كل الأشباء فيه هي الحكمة عينها متجلية في نظام متسق ، لأن كثرة محتوياته التي لا تعد قد وضعت على ترتيب هو من الكمال عيث لو تعاقبت أو تساوقت ، وأخذت مجتمعة ، لكان منها كل واحد ؛ وهذا هو السبب الوحيد الذي من أجله يمكنها أن تماسك معاً ، وأن تبقى عافظاً علمها إلى الأبد .

والحكمة ، فلذلك كان للإنسان ملكتان قابلتان للحياة ، والحكمة ، فلذلك كان للإنسان ملكتان قابلتان للحياة ، عصل من إحداهما على عقله ، ومن الأخرى على إرادته والملكة التي محصل منها العقل تستمد كل شيء من فيض الحكمة الإلهية ، والملكة التي تحصل منها الإرادة تستمد كل شيء من فيض الحب الإلهي . وكون أحد من الناس ليس حكما حقاً ، ولا يحب حقاً ، لا مجعله خلواً من هاتين الملكتين ، بل هو عائق لها عن أن تعملا من هاتين الملكتين ، بل هو عائق لها عن أن تعملا على وليس العقل والإرادة جوهريين ها هنا ، ولو

أنهما ما يزالان يسميان كذلك . ومع ذلك فان هاتين الملكتين لو انتزعتا ، لتداعى كل ما هو إنسانى ، وكل قوة من قوى التفكير والكلام على منهج عقلى ، ومن قوى الإرادة والفعل اختياراً . ومن هذا يتبين في وضوح أن الإنهى يلازم الإنسان في هاتين الملكتين اللتين تمكنانه من أن يصطنع الحكمة والحب . أما أن تلك القوى توجد في كل إنسان ، ولو أنه قد لا يصطنعها كما ينبغى ، فذلك ما قد علمتنيه التجارب الكثيرة التي ستجدها مدونة على نطاق أوسع في موضع آخر .

٣١ – من حيث أن الذات الإلهية هي عين الحب والحكمة ، فلذلك كان لكل الأشياء في الكون صلتها بالحبر والحق ؟ إذ أن كل ما يصدر عن الحب يسمى خيراً ، وأن كل ما يصدر عن الحكمة يسمى حقاً . على أنك واجد من هذا مزيداً فها بعد .

٣٧ - ومن حيث أن الذات الإلهية هي عين الحب
والحكمة ، فلذلك استمد الكون ، وكل شيء فيه ،
حياً أو غير حي ، قوامه من الحرارة والضوء ، ذلك
بأن الحرارة تقابل الحب ، والضوء يقابل الحكمة ،
ومن ثم كانت الحرارة الروحية هي الحب ، وكان
الضوء الروحي هو الحكمة ، على أنك واجد من هذا
أيضاً مزيداً فما بعد .

٣٣ - تنبعث من الحب والحكمة الإنسان وأفكاره ؛ هما عين ذات الله ، كل عواطف الإنسان وأفكاره ؛ فالعواطف تنبعث من الجب الإلهى ، والأفكار تنبعث من الحكمة الإلهية . وكل جزئية من جزئيات حياة الإنسان ، ليست شيئاً إلا عاطفة وفكراً ؛ لأن هذين الاثنين هما كما كانا المصلوان اللذان تصدر عهما حياته كلها ، وكل متع حياته ولذاتها إنما تستمد مهما : فالمتع تنشأ من حبه وقد استثير ، واللذات تنشأ من الفكر وقد حصل من التفكير ، أما وأن الإنسان قد خلق قابلا حصل من التفكير ، أما وأن الإنسان قد خلق قابلا حكم ، معنى أنه كذلك على قدر ما يجد من الهجة فما حكم ، معنى أنه كذلك على قدر ما يجد من الهجة فما

يره من الله ، وعلى قدر ما يفكر تحت سلطان تلك العاطفة ، فقد ترتب على هذا أن الذات الإلهية ، التي هي الذات الحالقة ، هي الحب والحكمة الإلهيان .

# الفرق بين الإنسان الروحي والإنسان الطبيعي

١٥١ ـــ ليس الإنسان اثساناً تما له من وجه ويدن ، بل بما له من عقل وإرادة ؛ ومن هنا كان المراد بالإنسان الطبيعي والإنسان الروحي عقل الإنسان وإرادته ، اللذين يكونان إما طبيعيين وإما روحيين . والإنسان الطبيعي من حيث العقل والإرادة هو ـــ كما كان ـــ عالم طبيعي عكن أن يسمى العالم الأصغر Microcosm والإنسان الروحي من حيث العقل والإرادة هو ــ كما كان ــ عالم روحي ممكن أن يسمى بالعالم الروحي أو العالم العلوى . أما وأن الإنسان الطبيعي يضاهي العالم الطبيعي ، قبن أنه محب ذلك العالم ؛ وأن الإنسان الروحي يضاهي العالم الروحي ، فين أنه محب الأمور

الروحية والعلوية . وفي الحق إن الإنسان الروحي محب كذلك العالم الطبيعي ، ولكن على نحو ما محب السيد خادمه الذي يصطنعه لقضاء حاجاته ؛ ومحسب ما يقضي من حاجات على هذا الوجه ، فكذلك الإنسان الطبيعي أيضاً يكون - كما كان - روحياً ، ويصبح محساً للهجة المألوفة الناشئة من المرتبة الروحية للنفس ، ولعل نفساً كهذه ، يصح أن تسمى انساناً روحياً طبيعياً ؛ وإذن فالإنسان الروحي محب ألوان الحق الروحية حبًا ، لا ليعرفها ويعقلها فحسب ، بل لأن له إرادة فعلها أيضاً ، على حمن أن الإنسان الطبيعي محب أن يتشدق سهذه الألوان منَّ الحق ، وأنْ يتصرفُ على هذا النَّهج جادًا في طلب المنافع . وهذه التبعية نتيجة لازمة لانحاد العالمان الروجي والطبيعي ، إذ أن كل ما يرى وما يفعل في العالم الطبيعي ، يستمد أصله من العالم الروحي ؛ ولهذا فن البين أن الإنسان الروحي يتمنز جملة من الإنسانُ الطبيعي ، وأنه ليس ثمة صلة أُخرى بينهما أكثر من تلك التي توجد بنن العلة والمعلول .



# الموسيقى الكبير للف الاي بهت الم الدكتورمود احدافهن

## أبو نصر الفارابي ۲۳۰ – ۲۳۰ م

-اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، نسبة إلى مدينة « فاراب » من أعمال خراسان ، حيث ولد سها وكان أبوه تركياً من قواد الجيش .

فلما شب كان شأنه شأن أولئك العباقرة ذوى المواهب الذين تهفو نفوسهم نحو المعرفة ومجدون فى الحكمة والعلوم غذاء " لها ، فهاجر مسقط رأسه إلى بغداد حيث كانت مهد الحضارة فى العصر العباسى .

وكان ينطق بعدة لغات وبجيد اللسان التركى ، فتعلم العربية وأتقلها غاية الاتقان حتى لم يكن يُغرف بألهما أبين ، ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور ، فأخذ عنه علم المنطق ثم رحل إلى مدينة حرّان وكان بها يوحنا بن حيلان الحكيم النصرائى ، فأخذ عنه طرفاً من علم المنطق أيضاً ، ثم عاد إلى بغداد وانقطع إلى قراءة كتب الفلسفة وتناوئل معميع كتب وأرسطو ، في المنطق ، وبرع في تقسير معانيها وأغراضه فيها ، حتى قبل إن كتاب والنفس ، معانيها وأغراضه فيها ، حتى قبل إن كتاب والنفس ،

لأرسطو وجد مكتوباً عليه بخط الفاراني : و إنى قرأت هذا الكتاب مائة مرة » .

ثم أقبل على العلوم الرياضية وعلوم الحكمة والفلسفة ونظر فى صناعة الطب وعلم منها الأمور الكلية غير أنه لم يباشر جزئياتها ولم يحاول مباشرة أعمالها ، وكان له من معرفته باللغة اليونانية خير معين على استيعاب علوم الحكمة والفلسفة والمنطق ، وكانت أيضاً معرفته باللغة الفارسية مما جعله إماماً فى العلوم النظرية والموسيقى ، إلى جانب معرفته باللغة العربية ، وهى لغة الأدب والدين والطب ، فكان فيلسوفاً عالماً حكيا ، جديراً بأن يلقب بالمعلم الثانى أكبر فلاسفة المسلمين .

ومع كل هذا ، كان أبي النفس متواضعاً متجنباً عن أمور الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأولاه يسير سيرة المتقدمين من الفلاسفة ، فلما سئل مرة : من أعلم أنت أو أرسطو؟ قال : « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » ، وكان فاضلا تقياً ورعاً ، وله دعاء خاص به ذكره ابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ١٦٨ ه في كتابه : « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ، هذا نصه :

قال : و اللهم إنى أسألك يا واجب الوجود ويا علة العلل يا قديمًا لم يزل أن تعصمني من الزلل ، وأن تجعل لى من الأمل ما ترصاه لى من عمل ، اللهم امتحى ما اجتمع من المناقب وارزقني في أموري حسن العواقب تنجع مُقاصِدي والمطالب يا إله المشارق والمغارب رب الجوار الكنس السبع التي انبجست عن الكون انبجاس الأبهر من الفواعل عن مشيئته التي عمت فضائلها جميع الجوهر ؛ اللهم البسني حلل الهاء وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء : اللهم انقذنى من عالم الشقاء والفناء واجعلني من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السهاء مع الصديقن والشهداء ، أنت الله الذي لا إله إلا أنت علة الأشياء وتور الأرض والساء ، امنحني قيضاً من العقل الفعال يا ذا الجلال والأفضال ، هذب نفسى بأنوار الحكمة وأوزعني شكر ما أوليتني به من نعمة ، أرثى الحق حقآ والهمني اتباعه والباطل باطلاً واحرمني اعتقاده وإسماعه ۽ هذب نفسي من طينة الهيولي إنك أنت العلة الأولى :

یا علة الأشیاء جمعاً والذی

کانت به عن فیضه المتفجر
رب السموات الطبساق ومركز
فی وسطهن من الثری والأبحر
انی دعوتك مستجبراً مذنباً
فاغفر خطیئة مذنب ومقصر
هذب یفیض منك رب الكل من

کدر الطبیعة والعناصر عنصری

اللهم رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية والأرواح السهاوية ، غلبت على عبدك الشهوة البشرية وحب الشهوات والدنيا الدنية فاجعل عصمتك بجنى من التخليط وتقواك حصى من التفريط انك بكل شي محيط ، اللهم انقلني من أسر الطبائع الأربع وانقلني

إلى جنابك الاوسع وجوارك الارقع ، اللهم اجعل الكفايةسبيأ لقطع مذموم العلائق التي بينى وببن الأجسام الترابية والهموم الكواية واجعل الحكمة سبياً لإبجاد نفسى بالعوالم الإلهية والأرواح الساوية ، اللهم طهر بروح القدس الشريفة نفسي وآثر بالحكمة البالغة عقلي وحسى واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أنسى ، اللهم الهمني الهدى وثبت إعانى بالتقوى وبغيض إلى نفسى حب الدنيا ، اللهم قوِّ ذاتى علىٰ قهر الشهوات الفائية وألحق نفسى عنازل النفوس الباقية واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية في جنات عالية ، سبحانك اللهم سابق الموجودات التي تنطق بآلسنة الحال والمقال إنك المعطى كل شيء بنها ما هو مستحقه بالحكمة وجاعل الوجود فها بالقياض إلى علمها نعمة ورحمة ، فالذوات فها والأعراض مستجقة بآلائك شاكرة فضائل تعانك ، سبحانك اللهم وتعالميت ، إنك الله الأحد المقرد الصمة الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، اللهم إنك قد سحن نفسي في سحن من العناصر الأربعة ووكلت بافتراسها أسباعاً من الشهوات ، اللهم جسَّد لها بالعصمة ، وتعطف علمها بالرحمة الى هي ُبك أليق والكرم الفائض الذي ُهو منك أجدر وأخلق ، وأمن علما بالتوبة العائدة مها إلى عالمها السهاوى ، وعجل لها بالأوبة إلى مقامها القدسي وأطلع على ظلائها شمساً من العقل الفعال وابسط عنها ظلات الجهل والضلال واجعل ما قواها بالقوة كامناً بالفعل وأخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحِكمة وضياء العقل ، الله ولى الذين آمنوا مخرجهم من الظلمات إلى النور ، اللهم أر نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها وبدُّلها من الأضغاث برؤيا الحرات والبشري الصادقة في أحلامها وطهرها من الأوساخ التي تأثرت بها عن محسوساتها وأوهامها وابسط عنها كدر الطبيعة وأتزلها في عالم النفوس المنزلة الرفيعة ، الله الذي هداني وكفاني وآواتي ۽ .

هذا الدعاء الطويل قد يكشف لنا جانب التقوى والإنسانية فى نفس هذا الفيلسوف العظيم وينبى عن روحه النبيلة الطاهرة ، التى تدعو الله أن يزداد علماً وهو من أكابر العلماء .

قال ابن أبي أصيبعة : وحدثني عمى رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة رحمه الله ، أن الفاراني توفي عند سيف الدولة بن حمدان في رجب سنة ٢٣٩ هـ ، وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد في أيام المقتدر ، وكان في زمانه أبو البشر متى بن يونان ، وكان أبن من أبي نصر وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاما ، وتعلم أبو البشر متى من إبراهيم المروزي ، وتوفى أبو البشر في خلافة الراضي فيا سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ إلى سنة ٣٢٩ إلى مروى ،

وقال القاضى ساعد بن أحمد بن ساعد فى كتاب التعريف بطبقات الأم ، وإن الفاراي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى عدينة السلام فى أيام المقتدر ، فبذ جميع أهل الإسلام فيها وأرثى عايهم فى التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يختاج إليه مها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعالم وأوضح القول فيها عن مواد التحليل وأنحاء التعالم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الحمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وغرف طرق استعالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

وله كتساب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وتمارها علماً علماً وبن كيف التدرج من يعضها إلى يعض شيئاً شيئاً ثم بدأً بفلسفة أفلاطون فعرف يغرضه يعض شيئاً شيئاً ثم بدأً بفلسفة أفلاطون فعرف يغرضه

مها وسمى تآليفه فها، ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقد م له مقدمة جليلة عرف فها بتدرجه إلى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً عرب انهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى (أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه)، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعانى المشتركة جميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم منها ، ولاسبيل إلى فهم معانى (قاطيفوراس) بعلم علم منها ، ولاسبيل إلى فهم معانى (قاطيفوراس) وكيف هى الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه .

ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدنية والآخر لا نظير لها أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسياسة المدنية والآخر من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية وكيف عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها عراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وقرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة .

ثم له بعد ذلك كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، لا يستغلى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه » .

وقد ظل الفاراني عمعظم أيامه ببغداد مكباً هلى الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق ، ووضع بها معظم كتبه وتصانيفه ، ثم سافر إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، وقد ذكر في كتابه المرسوم بالسياسة المدنية ، أنه بدأ بتأليفه في بغداد وأكمله بمصر ، ثم عاد إلى دمشق وأقام عند سيف اللولة أبو الحسن على بن عبدالله بن حمدان التغلبي ، وأكرمه إكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان مؤثراً له .

قال ابن أبي أصبيعة : و نقلت من كلام لأبي

نصر الفاراني ، في معنى اسم الفلسفة ، قال : اسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل على العربية ، ومعناه إيثار الحكمة ، وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومعناها الإيثار ومن « سوفيا » ومعناها الحكمة ، والفيلسوف هو الموثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الموثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الموكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة » .

وللفارابي ، مؤلفات عديدة أكثرها في المنطق ، شرح فيها جميع كتب أرسطو ، وهي :

كتاب القياس ، ويسمي أنالوطيقا الأولى .

كتاب البرهان ويسمى أنالوطيقا الثانية . كتاب الجدل .

. كتاب العبارة .

كتاب المقولات العشرة .

كتاب المغالطة .

كتاب الخطابة .

كتاب السماع الطبيعي ،

كتاب السياء والعلم .

كتاب الآثار العلرية .

وله شرح كتاب المجسطى ، في علم الهيئة لبطليموس الفلكى ، وشرح كتاب وأيساغوجي ، لفر قوريوس في المنطق ، وشرح المقالتين الأولى والحامسة من كتاب إقليدس في الهندسة ، وجوامع كتاب النواميس لأفلاطون .

وله أيضاً كتب كثيرة في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية نذكر منها :

كتاب المختص في المنطق .

كتاب الألفاظ والحروف .

كتاب السياسة المدنية .

كتاب الخطابة ، وهو عشرون مجلماً . كتاب المدخل إلى علم المنطق .

كتاب المقاييس ،
كتاب مختصر الفلسفة .
وكلام فى معنى الفلسفة .
كتاب فى المدخل إلى الهندسة الوهمية .
وكلام فى الشعر والقوافى .
وكلام فى حركة الفلك .
مقالة فى صناعة الكيمياء .

وكلام فى الجوهر .

كتاب فى الرد على جالينوس فيا تأوله من كلام أرسطو .

> كتاب فى الرد على الرازى فى العلم الإلهي . كتاب فى إحصاء العلوم وترتيبها .

كتاب المدينة الفاضلة ، والمدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبتدلة ، والمدينة الضالة .

ومن مؤلفات الفارابي في صناعة الموسيقي : كتاب الموسيقي الكبير ، ألفه للوزير أبي جعفر المنصور محمد بن القاسم الكرخي .

كتاب في إحصاء الإبقاع .

كتاب في النقلة مضافاً إلى الإيقاع.

وكلام فى الموسيقى .

وأما الكتب التي طبعث أو ثرجمت من كتب الفاراني ، فهمي :

و آثار أهل المدينة الفاضلة و ، عنى به و ديتريش و الألمانى وطبع بليدن سنة ١٨٩٥ م ، وطبع بمصر سنة ١٣٢٤ ه .

الرسالة الفارابية ، وتليها مقدمة وملاحظات باللغة الألمانية ، عنى مها « ديتريش » وطبع بليدن سنة ١٨٩٠ ه. « كتاب المحموع » ، طبع بمصر سنة ١٣٧٥ ه. « مبادئ الفلسفة القديمة » ، طبع بمصر سنة ١٣٧٨ ه. « كتاب الموسيقى الكبير » ، طبع منه نبذة بعناية الأستاذ « لاند » ، في أعمال الموتمر الشرق السادس

بلیدن سنة ۱۸۸۶ م ، وترجیم الکتاب بأکمله إلى اللغة الفرنسیة بعنایة البارون و دی ارلتجیه و ق جزءین ظهر أولها سنة ۱۹۳۰ قبیل وفاته پتونس سنة ۱۹۳۲ ، وظهر الجزء الثانی سنة ۱۹۳۵ بعد وفاته .

كتاب المحصاء العاوم ، عنى به المستشرق دكتور الشرى فارمر ، ، وعلق عليه وطبع منه الجزء الخاص بعلم الموسيقى فى ليدن سنة ١٩٣٥ م ؛ وكذلك عنى بنشره الدكتور عثمان أمن .

وأكثر الكتب التي ألفها الفاراني ، إما أنها فقدت أو أنها لا تزال في الخزائن والمكتبات ، والمعروف منها إلى الآن قليل ، إذا قيس بمجموع ما كتبه في شتى العلوم والفنون .

ولم يبق من كتب الفاراني في صناعة الموسيةي سوى كتاب واحد ، هو المسمى «كتاب الموسيقي الكبير » ، الذي يعد بحق أعظم موالف في علم الموسيقي وضعه العرب منذ فجر الإسلام إلى وتتنا هذا .

وعلى الرغم من شهرة الفاراني في الفاسفة والمنعان والعارم إلا أن شهرته الترنت أكثر بصناعة الوسيةى والعلم بها ، ولعل هذه الشهرة التي تميز بها هذا الفيلييوف في الموسيقي ، وعلى الأخص في الأوساط التي تبني بهذه الصناعة ، قد ترجع إلى كتابه الذي اشهر يامم وكتاب الموسيقي الكبير ، فقد حكى الناس عنه أساطير اقترنت بأنه أول من اخترع العود ، وأنه اخترع آلة كان إذا حرك أوتارها بطراتي معلومة عنده أحدثت نغماً قد يبعث على النوم تارة وعلى البكاء تارة أخرى ، أو نغماً لا يتمالك الإنسان عند ساعه من الضحك :

ولعل الذين أشاعوا عنه هذه الطرائف ربما نظروا فى كتابه هذا ، عن آلة قديمة وصفها والفاراني ، بأنها مستطيلة الشكل توضع عليها مسطرة مقسمة لقياس

الأبعاد الصوتية في أجناسها المختلفة ، ونحن لم تجد ما يدعونا إلى تصديق هذه الروايات عنه .

غير أن الذي لا شك فيه أن الفارابي ؛ ، كان يزاول هذه الصناعة بالفعل ، فكان ذلك أمكن له في تعريف مبادئ هذا العلم والإحاطة مجميع نواحيه ، فكان يتنقل في موضوعاته انتقال حبير عالم بالصناعة العملية فجاء كتابه في علم الموسيقي شاملا كاملا .

وذكر ابن جلجل فى تاريخ الأطباء أن أبا نصر الفارانى كان فى شبيته بضرب بالعود ويغنى ، فلما النحى وجهه قال : وكل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف ، فنزع عن ذلك وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأهما قراءة رجل متعقب على مؤلفها ، فبلغ من معرفة غوارها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل السقيم منها ، وألف فى الطب كتباً كثيرة » ،

وقال ابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ : القال من خط بعض المشايخ أن أيا نصر القارال صنع آلة غريبة يسمع منها ألحانا بديعة عرك س الانفعالات ، ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق أن نظر. فها فوافقت منه قبولًا وتحرك إلى قراءتها ولم يزل إلى أن أتثن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة. و وقال ، إن أبا نصر سافر إلى مصر سنة ٣٣٨ هـ ورجع إلى دمشق وتوفى سها فى رجب سنة ٣٣٩ هـ ، عند سيف الدولة على بن حمدان في خلافة الراضي ، وصل عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلا من خاصته ، ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتأجه من ضروری عیشه ، ولم یکن معننیا سیته ولا منزل ولا مكسب ، ويذكر أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما شعر بالمدارف ثيذ ذلك وأقبل بكليته على تطمها ، ولم يسكن إلى نحو من أمر الدنيا البئة ، ويذكر أنه كان

غرج إلى الحراس بالليل من منزله يستضىء بمصابيحهم في بقروه ، وكان فى علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غاياتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه ،

وإذ نحن تطرقنا في حياة هذا الفيلسوف العظيم إلى الجانب الذي اشتهر به أكثر الأمر في صناعة الموسيقى ، وإلى ذكر كتابه في هذه الصناعة ، الذي أحدث له هذه الشهرة البالغة رغم تفوقه في العلوم والفلسفة ، فلنذكر طرفاً عن هذا الكتاب ؛ • كتاب الموسيقى الكبير ، للفاراني :

يعد هذا الكتاب من شوامخ الكتب العربية في الموسيقى ، ثم يسبقه إليه أحد قبله ولم يزد عليه من تأخر من العرب القدماء ، فقد جاء هذا المؤلف شاملا مستوفياً لجميع أنحاء الصناعة النظرية والعملية ، وهو مخطوط ضخم له شهرة عالمية في الأوساط التي تعنى بدراسة الموسيقى العربية نظراً لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المنفرد الذي سلكه المؤلف في تصنيفه .

وقد ظل هذا المخطوط فى عداد المخطوطات القديمة إلى وقتنا هذا يسبب ضخامته وعمق معانيه وتعذر قراءته وعدم توافر النسخ الكاملة منه فى المكتبات العامة ، وأيضاً بسبب أن القيام بتحقيقه على الأصول فقط قد يكون مجهوداً كبيراً قليل الفائدة ، ما لم يشرح غوامض القول فيه الأمر الذى يستلزم خبرة عمثل هذه البحوث بصفة خاصة مع دراية بالصناعة العملية ، فضلا عن أنه يتطلب تفرغاً تاماً وقتاً طويلا ، ولهذه الأسباب مجتمعة اقتصر المهتمون عبدا المؤلف إلى الرجوع إليه عند الحاجة أو إلى اقتباس مفتطفات منه فى المواضيع المناسبة لهم .

غير أن عناية وزارة الثقافة والإرشاد القوى فى الجمهورية العربية المتحدة فى نشر وإحياء التراث العربي فى سائر العلوم والفنون والآداب ، كانت ذا أثر واضح فى اقبال المتخصصين على دراسة مختلف المخطوطات العربية وتحقيقها وشرحها والتعليق عليها ، فكان إخراج

كتاب «الموسيقى الكبير» دليلا واضحاً على تلك العناية القصوى .

وقد أتم تحقيق هذا المخطوط الضخم مع شرجه والتعليق عليه الأستاذ ( غطاس عبد الملك خشبه ) العضو الفي معهد الموسيقي العربية بالقاهرة ، وراجعه وقام بتصديره كاتب هذه السطور ، وهو تحت الطبع بعناية وزارة التقافة والإرشاد القوى .

والناظر في هذا الكتاب يلمح فيه أنه كان ملحقاً به كتاب آخر ، وهذا واضح من قول المؤلف في افتتاح الكتاب : ١٠٠١ رأينا أن نجعل ما نوافه في كتابين ، أولها ، افتتحتاه بالأمور النافعة في الوقوف على مبادئ هذا العلم وأردفناه بالأشياء التابعة لأواثل هذه الصناعة واستوفينا فيه أجزاءها على التمام وسلكنا فيه المسلك الذي يخصنا نحن من غير أن نخلط به مذهبا آخر سواه ، والكتاب التاني أثبتنا فيه ما تأدى إلينا من آراء المشهورين من الناظرين في هذه الصناعة وشرحنا ما نحمض من أقاويلهم وفحصنا فيه رأى واحد واحد من عرفنا له رأياً أثبته في كتاب، وبينا مقدار ما بلغه كل واحد من أولئك في تحصيل ما في هذا العلم وأصلحنا كل واحد من أولئك في تحصيل ما في هذا العلم وأصلحنا الحلل على من وقع في رأيه مهم - . » .

غير أنه من المؤسف حقاً أن هذا الكتاب الثانى الذى أشار إليه المؤلف في مقدمة كتابه الأول ، لم يعثر عليه والأرجح أنه مفقود ، وربما يكون عند يعض الناس في المكتبات الحاصة ، ولذلك تناول التحقيق الكتاب الأول مجزئيه .

والكتاب الأول ، يشتمل على جزءين :

جزء في المدخل إلى صناعة الموسيقي ، والثاني في الصناعة نفسها .

والقسم الذي في المدخل إلى الصناعة مقالتان ، والقسم الذي في الصناعة نفسها ، فقد قسمه المؤلف ثلاثة فنون كل منها في مقالتين . أما المقالة الأولى من الجزء الأول في الملخل ، فهى بحث في أصل صناعة الموسيقى ، تناول فيه أولا هيئات الصناعة في الإنسان ، فجعلها صنفين إحداهما الهيئة النظرية ، والثانية الهيئة العملية ، وهذه فقد قسمها إلى قسمين ، هيئة الأداء وهيئة الصيغة ، ثم قارن بينهما أيهما رئيسة الأخرى ، وقد انتهى به القول على أن هيئة العميغة رئيسة هيئة الأداء .

ثم تناول أصناف الألحان وغاياتها ، وهذه جعلها ثلاثة أصناف :

الألحان الملذة ، وهى التى تكسب النفس لذة وأنق مسموع ، دون أن يكون لها صنع آخر ، فى النفس .

الألحان المخيّلة ، وهى التى تفيد النفس مع ذلك تخيلات وتوقع فيها تصورات أشياء وحالها فى ذلك حال النزاويق والتماثيل المحسوسة بالبصر .

الألحان الانفعالية ، وهي ألَّى تحدث عن الانفعالات فهي إما مزيدة لها أو منقصة منها .

مُ تُطرق المؤلف إلى نشأة الألحان الغنائية في الإنسان وهي غريزة طبعية في طلب اللذة أو التخييل أو الانفعال ، وهذه هني غايات الألحان .

ثم تكلم عن نشأة الآلات الموسيقية ، فقال إن الإنسان صنعها لتكون الألحان بالأقاويل ذات المعانى أمهى وألذ مسموعاً .

وفى نهاية هذه المقالة عرف هيئة العالم بالموسيةى النظرية ، وهى أنه ليس يطلب دائماً أن يكون صاحب العلم النظرى على دراية بالموسيقى العملية ، فقد قال ارسطو فى هذا المعتى ، إن كثيراً بمن يتعاطى النظر فى الكليات لا محس بالجزئيات ، لأن ذلك إنما محتاج فيه إلى قوة أخرى غير قوة العلم بالكليات .

أما المقالة الثانية ، من المدخل ، فهى بحث وَافَ لمبادئ العلم بالصناعة .

فتكلم أولا ، عن الألحان التي يمكن أن تعد طبيعية للإنسان ، ويعنى سا الألحان التي عند الأمم الذين مساكنهم وعيشهم على المحرى الطبيعي للإنسان ، وقد جعل الألحان التي تعد غير طبيعية ، هي التي عند الأمم الذين مساكنهم وعيشهم فيا يلي خط عرض ٤٠° جنوباً ، وفيا يلي خط عرض ٥٠° شمالا ، فهوالاء ليست ألحانهم طبيعية بوجه ما للإنسان .

وقال عن مناسبات النغم في الألحان ، إن الألحان التثم عن صفين من النغم : أحدهما بمنزلة السدى واللَّحمة في النياب ، والآخر بمنزلة النزاويق والاستظهارات ، فالتي هي بمنزلة السدى واللَّحمة في الثياب هي التي عثابة الأصول والمبادئ في الألحان ، والتي هي بمنزلة الزاويق والاستظهارات هي النغم التي في تزييدات الألحان لتكون كمالات للحس .

وقال : ﴿ وَإِذَا تَأْمَلُنَا الْأَلِحَانَ تَأْمُلًا كَثَيْرًا وَجَدَنَا فيها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، وأعنى بالاقترانات اجتاع اثنين منها أو أكثر ، والترتيبات أن يقدم هذا في السمع أو يوخر هذا ، وفي الاقترانات ما هي كمالات وطبيعية للأسماع ومنها ما ليس كذلك ، وفي ترتيباتها ما هي كمالات أيضاً وطبيعية ومنها ما ليس كذلك .

وكمالات الاقتران والترتيب تتصور بطريق المناسبة فان كمال المقترنات في الاقتران هو مثل ما يعرض للونى الحمر والزجاج إذا اقترنا ، وكلون الياقوت والذهب إذا اقترنا ، واللازوردي والحمرة إذا اقترنا ، فلنسم كمال الاقتران اتفاق النغم وتآخيها ، وخلافه ، تنافر النغم وتباينها ، وكمال الترتيب يتين أيضاً في ألوان التراويق وفي الطعوم الواردة على الحس أولا فأولا ، وخلافه وخلافه كذلك ، ولنسم ذلك ملاعمة الترتيب ، وخلافه منافرة الترتيب ، وخلافه

ثم ذكر الموالف مراتب النغم الطبيعية ع ووصف آلة قدعة ، تسمى والشاهرود، ، وكانت بعيدة

المذهب إلى قوة الرابعة من النغمة الأثقل فها ، وتكلم هن المتجانسات من النغم ومناسباتها العددية ونظائرها التي توجد لها بالوجه غير الطبيعي وهو المذهب النظرى المجمل في تعريف مقادير النغم والأبعاد الصوتية .

واختتم الجزء الأول في المدخل بذكر الملاعمات العشرة في الصناعة العملية ، وهي ؛

١ - الملاءمة التي في تزييدات الألحان وتشبيعاتها .

٢ ـــ الملاءمة التي في أزينة ما بين النغم ذي الإيتاع.
 ٣ ـــ الملاءمة التي في المتجانسات ، وهي نغم

الجماعة المعدة لأن يواخذ منها اللحن . ٤ ـــ الملاءمة التي فى الثناوع ، وهو الانتقال من نوع إلى الأقرب ثم الاقرب .

الملاءمة التى فى ترتيبات النغم ، وهو التقديم
 والتأخير بينهما عند اجتماعاتها لتكميل اللحن .

الملاءمة التي في اقترانات النغم ، وهي التي تعرف بالاتفاقات .

٧ الملاءمة التي في تهيئة نغم الجاعة توطئة لما يستجد
 مئها أولا فأولا ,

٨ ــ الملاءمة التي في ترتيب أبعاد المتجانسات التي
 بالأربع نغم ، وهي المسهاة بالأجناس .

٩ - الملاءمة التي في المطابقات ، وهي الانتقال
 بالصوت في طبقات ملائمة .

١٠ الملاءمة التي في النغم ذواتها من حيث هي\_
 طبيعية في الحدة والثقل .

ثم ذكر كيف تركب الأبعاد بعضها إلى بعضها ، وكيف تناسب وكيف يفصل بعضها عن بعض ، وكيف تناسب بأعدادها البسيطة الدالة على نغمها .

أما الجزء الثانى من هذا الكتاب ، فقد تسمه المولف إلى ثلاثة فنون ، كل منها فى مقالتين .

الفن الأول : الأصول فى صناعة الموسيقى ، ويسميه كتاب ؛ الاسطّقيسات ٍ .

الفن الثانى : فى الآلات المشهورة والنغم المحسوسة منها وطرائق تسويات أوتارها . الفن الثالث : فى تأليف الألحان الجزئية .

أما المقالة الأولى من الفن الأول :

فقد بدأها أولا بذكر كيفية حدوث الصوت والنغم في الأجسام وأسباب الحدة والثقل ، ثم عرف مقادير الأبعاد الحادثة بقسمة الوتر والجمع بين الأبعاد وتفصيلها وقسمتها ، وتعرض للقول في أي حدي النسبة مقابلا للنغمة الأثقل وأبهما مقابلا للنغمة الأحد ، ثم خرج بقوله إنه يرى أن الصناعة ليس يدخلها نقص ولا يلحق السامع كبر مضرة من أن يستعمل الإنسان في التعليم أعظم العددين في البعد لأبهما شاء من تغميه ، في التعليم أعظم العددين في البعد لأبهما شاء من تغميه ، غير أنه استعمل في كتابه هذا الأعداد العظمى مقابلة النغمة الأثقل ، من قبل أن التعليم بهذا الوجه كان أسهل وأفضل .

وقول المؤلف هذا لا يقطع برأى ، غير أن المفروض أن النغمة الأثقل أصل للنغمة الأحد ، فواضح أن العدد الأصغر في النسبة دالا على النغمة الأثقل وبالعكس.

وختم هذه المقالة يكلام مفصل في أصناف الأجناس التي متوالياتها بالأربع نغم ، فجعلها رتبتين ، أجناس قوية وأخرى لينة ، فالتوية ما كان فها أعظم الأبعاد الثلاثة أصغر نسبة من مجموع البعدين الأصغرين ، واللينة ما كان فها أعظم الأيعاد الثلاثة أكبر نسبة من مجموع البعدين الآخرين ، ثم رتب أنواع الجنس إلى منتظم منتالى ، ومنتظم غير منتالى ، وغير منتظم ، ثم بين كيف تؤخذ الأبعاد في كل من هذه الأجناس ورتها في جداول .

أما المقالة الثانية من الفن الأول :

فقد تكلم فيها أولا عن تعريف الجماعات الى تتألف من أكثر من جنس واحد ، وكيفية ترتيب أطراف الأجناس بين حدى الجمع ، وقسم الجموع صنفين منفصل ومتصل ، وهذه مها جاعات تامة وجاعات ناقصة ، وجاعات متغيرة أو غير متغيرة .

ثم بن أساء النغم اللاحقة فى ترتيب الجموع ، وذكر الأساء اليونانية القديمة التى كانت تقابلها ، ثم عرف النشابة فى الأبعاد ، ويعنى بالأبعاد المتشابة الأبعاد التى نسبا متساوية وأطرافها على نسب موتلفة ، حتى إذا سمعت متوالية كانت ملائمة ، ثم ذكر أصناف التمزيج والخلط بن النغم والأبعاد والأجناس والجاعات واستوفاها جميعاً ، وانتقل بعد ذلك إلى تعريف أصناف الانتقالات الجزئية ، وهذه منها :

انتقالات على الاستقامة ، وهي نقلة مستقيمة على التوالى .

انتقالات بعطف إلى المبدأ ، وهى نقلة مستقيمة ثم عود إلى المبدأ بتوسط نغم انتقل عليها أو لم ينتقل .

انتقالات على استدارة ، وهي العود إلى المبدأ ، ثم المصير منه إلى النوع النظير من الجانب الآخر .

انتقالات بانعراج ، وهي العود إلى غير المبدأ ، من النغم التي انتقل عليها أو لم ينتقل .

ثم تكلم عن أصناف الأزمنة في الإيقاع ، وبين الأجناس الأصول التي منها توخد الإيقاعات ، فقسمها إلى قسمين ؛ موصل الإيقاع ، ومفصل ، فالإيقاع الموصل ، هو المتوالى بأزمنة متساوية ويسميه الهزج ، والمفصل من الإيقاع هو ما تتفاضل فيه الأزمنة .

أُم خمّ المقالة الثانية بقول مجمل فى الإيقاع ، وذكر وضف آلة قديمة مستطيلة الشكل قريبة الشبه من والسنطير ، ، عليها مسطرة مقسمة متحركة بمكن بواسطها استخراج جميع النغم التي يمكن أن تحدث من جميع الأجناس المختلفة الأبعاد .

أما الفن الثاني ، فهو كتاب في الآلات المشهورة .

فالمقالة الأولى منه، بدأ فيها أولا بذكر آلة العود، وذكر الجمع المستعمل في هذه الآلة ، والدساتين التي كانت تحد مواضع النغم فيها ، والتسوية المشهورة لأوتارها ، وتسويات أخرى لم تجربها العادة .

ثم تكلم عن الأعراض التي تلحق اتفاقات النغم في الأجسام والآلات ، ومنها ما يعرف في علم الصوت بالتردد الاضطراري ، وبين كيف أن بعض النغم التي هي في ذواتها متفقة قد تسمع في بعض الآلات غير متفقة ، أو بالعكس ، وكيف أن حاسة السمع قد يختلط عليها أمر الاتفاقات ، متى فاجأته نغمة حادة ثم تليها أخرى تبلغ من الثقل أقصا، ، فلا بحس بها ، أو إذا فاجأته نغمة ثقيلة ثم تليها أخرى تبلغ من الحدة أقصاها ولما يتمكن بعد من الأولى فلا بحس بها ، أقصاها ولما يتمكن بعد من الأولى فلا بحس بها .

ثم ذكر كيف يبلغ في آلة العود تمام الجمع ، فزاد فيه وترا خامساً كان يسميه و الحاد ، ، فاذا سويت هذه الآلة تسوية طبيعية بأن يكون بين كل وترين بعد . بأربع نغات تحده النسبة ٣ إلى ٤ فان النغمة التي تسمع من دستان ينصر العود هي تمام الجمع الكامل ببعدين بالكل ، أحدهما من مطلق الوتر الأثقل صوتاً إلى سبابة الوتر الثالث إلى بنصر الوتر الثالث إلى بنصر الوتر الثالث إلى بنصر الوتر الخامس .

والمقالة الثانية من هذا الفن ، فقد جعلها فى القول على آلة الطنبور وأصناف المزامير وآلة الرباب ، والمعازف التى تسمع منها الأوتار مطلقة .

بدأ فى هذه المقالة بذكر صنفين من الطنبور أحدهما الطنبور البغدادى ، والآخر يعرف بالطنبور الخراسانى ، وهذا أعظم هيئة وأكثر كمالا من الأول . وذكر أن الأول من هذين كانت تستعمل فيه الدساتين التي كانت قسمع فى القديم منذ الجاهلية ، وهى كانت ترتب فيها الأبعاد ترتبياً متساوى المسافات ، وصحح

مواقع اللسائين وذكر استعال المحدثين لهذه الآلة في ذاك الوقت .

ثم تلا هذا بالطنبور الخراساني ، فذكر النغم المستعملة فيه ، الراتبة منها والمتبدّلة ، وبين كيفية استخراجها في هذه الآلة ، وعدد تسوياتها المشهورة وغير المشهورة ، والنغم الموجودة في كل تسوية ، مع ما يقابلها من النغم الموجودة في آلة العود .

وانتقل بعد ذلك إلى القول عن أصناف المزامير ، وكيفية حدوث النغم فيها ومناسباتها مع أطوال المزامير وأقطارها وثقومها .

وقد تبین من قوله ، إن المزمار البلدی أو التركی المعروف فی وقتنا هذا يشبه المزمار الذی كان يسمى قديماً بالسرنای ، أو هو على وجه التحدید .

ثم تكلم عن آلة الرباب ، وبين أماكن النغم فيها ونسبها وتسويات تلك الآلة ، ومناسبات النغم فيها مع نظائرها في آلة العود .

ثم ختم المقالة ، بذكر المعازف ، وهي الآلات التي تستعمل فيها الأوتار مطاقة ، عيال كل نغمة ، وبين كيف أن المزاولين لهذه الآلات أكثر إحساسا بالنغم من أولئك الذين يستعملون الآلات التي تؤخذ فيها النغم بقسمة أوتارها كالطنبور والعود ، وبين الطريق الصحيح الذي بجب أن يُسلك فيه لقسوية نغم الأوتار المطلقة ، والطريق الذي يوجد فيه بعض التسامح وهو ما يستعملة المزاولون عادة لهذه الآلات ، وذكر أن الجنس المسمى « ذا المدتن » ، عكن أن يرتب نغمة أسهل في هذه الآلات ، عن الأجناس يرتب نغمة أسهل في هذه الآلات ، عن الأجناس الأخرى التي تتفاضل فيها أبعادها الثلاثة حيث تكون بعدان .

ثم خيم هذه المقالة بقول مجمل فى الآلات التي عكن أن يم بها الأمر العمل أو العلمي ، أو الأمرين بجميعاً .

أما الفن الثالث ، فهو في تأليف الألحان الجزئية .

فالمقالة الأولى ، من هذا الفن ، في صناعة الألحان الحادثة عن النتم باطلاق . فأوضح أولا جداول تشتمل على الأعداد الدالة على ترتيب النغم في الأجناس جميعاً متى رتب كل منها في جمع تام منفصل .

ثم عدد الانتقالات ونغم المبادئ فى الألحان ، وجعل للانتقالات جدولا أوضح فيه أمثلة لجميع أصنافها .

ثم تكلم عن أزمنة الإيقاع من المبدأ ، وكيفية استخراج أصناف الأزمنة الأقل عن هذا المبدأ الأعظم ، وإنا نلمح في قوله هذا أن ما يستعمله المحدثون في وقتنا هذا إنما هو بعينه ما ذكره (الفاراني ) في قوله عن الأزمنة الأقل وأنصافها وأضعافها وأمثالها .

وخمَّم المُمَالَة الأُولَى من هذا الفن بما يجب أن يتبع فى تأليف الألحان الّى تلخل فى هذا الصنف ، وهو الألحان الحادثة عن النغم باطلاق .

والمقالة الثانية ، من هذا الفن ، فقد جعلها عن الصنف الثانى من الألحان وهو ما يحدث بالتصويتات الإنسانية .

تكلم أولا عن الأعراض التي تلحق النغم الإنسانية وقصولها ، وما هو خاص بها دون سائر الحيوان والأجسام التي تعطّى النغم ، وجعلها قسمين : قصول الأصوات بالكية وقصولها بالكيفية .

فالتى هى بالكثية تختص بالحدة والثقل ، وفيا عدا هذه فهى فصول بالكيفية ، وبعض هذه تختص بالنغم الإنسانية وحدها ، وبعضها يعم جميع الأجسام ذوات

ثم أوضح عملية الحنجرة في الإنسان ، بسلوك الهواء في الحلوق والقوة الرافقة لها ، وذكر التسميات التي تلحق كيفيات النغم الإنسانية ، وبعض الانفعالات التي تضيف على الأصوات كيفيات تختص جا ، ثم ذكر فصول الأصوات من الحروف العربية ، وبين المتراج وبين المصوتات منها وغير المصوت ، وبين المتراج المصوتات الممتدة الطويلة المرفوع منها والمحقوض والمتوسط بين هذين ، وعدد أصناف الأقاويل الموزونة ، وأجزاءها وبسيط الوزن منها والمركب الوزن ، وتام الأجزاء منها وغير النام ، وأول مراتب المام في كل .

ثم تكلم عن كيفية عمل اللحن عن نغم موالفة ، وكيف توزع وكيف تقرن حروف الأقاويل بالنغم ، وكيف توزع أجزاء الأقاويل ، وأوضح ما هى الألحان المملوة النغم والألحان الفارغة النغم ، وكيف وصنعة كل منهما ، وكيف وصنعة كل منهما ، وكيف وصنعة لحن مخلوط منهما .

وقسم الألحان إلى قسمان شبيها بأقسام الأقاويل ، فيها ما هي مفصلة ومنها ما هي غير مفصلة ، وغير المفصلة هي التي أسهاها الألحان المسرودة ، ويعني بها الألحان التي تجرى على جنس إيقاع موزون ، وإنما عكن أن توخذ على إيقاع موصل كيفها اتفق .

ثم بين أصناف الألحان المفصلة وقصولها العظمى والوسطى والصغرى ، واصطحاب الإيقاعات بهذه القصول وما يلحقها .

ثم تكلم عن مبادئ الألحان واستهلالاتها ونهاياتها ، كما كان العرب يستعملونها ، ثم انتهى بعد ذلك إلى الأمور التي بها تكمل الألحان فتصير أكثر بهاءً وأنقاً في المسموع .

وختم هذه المقالة الأخيرة بالموضوعات التي تخص هذه الصناعة من الأقاويل الشعرية وأصنافها ، وكيف تستعمل من قبل أن صناعة الشعر هي رئيسة الهيئة الموسيقية ، وما جدوى هذه الصناعة وملخلها في الإنسانية .

ونحن ، ننقل هنا الجزء الأخير من هذه المقالة كما كتبه والفاراني ۽ ، قال :

و . . و لما كانت الأفعال الإنسانية كلها ، إنما يطلب بها السعادة القصوى ، وكان يلزم أن تكون ملذة دائمة أبداً ، أو ملذة من غير أن يلحق الإنسان منها أذى أو كلال أو تعب أصلا ، وكانت بهذا الأمر أشبه الأشياء بالمراحة ، وأفعالها التي بها كمالها أشبه الأشياء بالأفعال الكائنة في الراحات من أصناف اللعب ، ظن الجمهور كذلك في الأشياء المتعبة أنها شقاوات ، وبالراحة وبأصناف اللعب أنها سعادات ، إذ كانت أفعالها تحاكي أو تشابه السعادة التي هي بالحقيقة شقاوة ، وظن بها أيضاً أنها هي الغاية القصوى ، فنحوا بأفعالهم وظن بها أيضاً أنها هي الغاية القصوى ، فنحوا بأفعالهم كلها نحوها وطلبوا تتميمها بكثرتها وتقويتها وبدوامها ، وجازوا بها مقادير المراتب ، فصارت بحسب استعالهم وجازوا بها مقادير المراتب ، فصارت بحسب استعالهم طا أشياء باطلة لا جلوى لها في الإنسانية ، بل صارت صادفة عن الأمور التي بها ينال السعادة بالحقيقة ،

ولذلك صاروا يطلبون من الأقاويل الشعرية ما شأنها أن تستعمل في اللعب ۽ وكذلك من الألحان التي تقرن بها ، قائهم إنما يطلبون منها ما كان شأنها أن تريّن أو تحاكي أو تعين على تنفيذ المقصود بهذا الصنف من الأقاويل الشعرية فقط ، فمال من له القوة على صنعة الألحان إلى صنعة أمثال هذه وحدها ، فظن ، إذ لم يغلم أن في أكثر الأمر من الألحان غير هذه ، أن يغلم أن في أكثر الأمر من الألحان غير هذه ، أن المقصود بها كلها هذا المقصود ، فكادت لذلك أن ترذل وتحس عند من مقصده التخييل منهم ، وقاربت أن تأتي كثير من الشرائع ناهية عنها .

ولما كان ما يستعمل من الألحان في زماننا هذا ،
وفي بلداننا هذه ، هي التي كادت أن ترذل عند أهل
الحير ، وكان ما يعتقد في جملها إنما يعتقد على حالها
التي ها تستعمل عند الجمهور في زماننا هذا ، صار
تبييننا للمقصود الحاص مجملة الألحان وكيف مشخلها
في الإنسانية محتاج فيه إلى أقاويل كثيرة ، إذ كنا إنما
ثبين آراء واعتقادات غربية عنهم ، ومع ذلك فان

كثيراً بما يتبين من أحوالها عن تلك الأقاويل ، سيجرى السبب الذي بيناه مجرى ما يقال قولا فقط ، من غير أن يطابق الموجود لدينا في زماننا ، فيصبر قبول كثير من السامعين لما يتبين لهم من ذلك قبولا أضعف ، أو شبها بقبول ما ليس له غناء .

وَلَذَلِكُ ، فَلَنْقَتُصَرَ مِنَ النّبِيهِ عَلَى هَذَهِ الْأَشْيَاءُ مِنْ أَمُورِ الْأَلِحَانُ عَلَى هَذَا المقدارِ فقط ، ومي آثر الإنسان الوقوف على حقيقة الأمر من ذلك فى غاية أفعال هذه الهيئة وجدواها ، فينبغى أن يعلم أن أفعال هذه الصناعة تابعة للأقاويل الشعرية ، كما قلنا مراراً ، وكما قلد بيناه نحن فى مواضع أخر ،

ومتى تبين ، ما منافع الأقاويل الشعرية فى الأمور الإنسانية ، وعلى كم جهة هى ، تبين حينئذ منافع أقعال هذه الصناعة وظهرت جهاتها ، ومحتاج فى علم ذلك إلى معرفة أصناف الأقاويل الشغرية ، ومن أى شيء تلتم ، وكيف صنعها ، ثم إلى معرفة غناء صنف صنف منها فى الأمور الإنسانية ، وهذه ليس يمكن أن يوقف علها من هذه الصناعة ، بل من صناعات

هذا ما يقوله (الفاراني ) ، في أمر الألحان وغاياتها وجدواها في الإنسانية ، وبه نختم نحن مقالنا عن هذا الفيلسوف الحكيم العالم .



# الطاسب لولترسكوت بستام الم الأيشاذ محمود محمود

#### ١ -- شيء عن حياة الكانب

كان من أثر التورةالفرنسية أن تحررالفكر الأورى وانطلق من قبوده القديمة ،وظهرت الحركة الرومانتيكية في الأدب الغربي ، وأخذ أتباع هذا المذهب الجديد ينادون بحرية الأديب في انتقاء اللفظ ، واطلاق الحيال في كل موضوع ، وتحطيم كل قيد من قبود الأدب الكلاسيكي العتيق .

ومن زعماء هذه الحركة فى الأدب الإنجليزى السير وولتر سكوت. وقصة حياة هذا الرجل الذي ولد فى عام ١٨٣٢ شبية باحدى قصصه الحالدة ـ هي قصة رجل مكافع لا يؤمن باليأس مع الحياة ، ذى عزيمة جبارة ، يرتفع إلى أوج الثراء والشهرة الأدبية، ثم يخبو نجمه ليضىء مرة أخرى بالجهد المتواصل والعمل للستمر ، لا يعبأ بصروف الحياة مهما ألمت به الكوارث أو أحاظت به المآسى .

وقد نال وولتر سكوت شهرته أولا كشاعر ؛ وبدأ حياته الأدبية بالأغاني الشعبية التي سرعان ماترددت على كل لسان وذاعت چن الناء أجمعين . وكان يسوق في هذه الأغاني طرفاً من القصص التاريخي

التمديم ، مشيداً بذكر الأبطال والمعارك التي تسجل بطولة الإنسان ، وظل سكوت في أعن القراء زعيم الشعراء في يريطانيا ، حتى ظهر اللورد بيرون ويزه واجتذب منه كثيراً من المعجبين بأناشيده الشعبية ، فاتصرف سكوت من الشعر إلى النثر ، وهجر الأغاني الى الرواية ، وكان في قصصه الروائي – كما كان في شعره – يعمد إلى إحياء التاريخ الأوسط ويرى فيه مجالا واسعاً لارسال الحيال وابتداع القصص .

وفى مجالَ القصة استطاع أن يحرز نجاحاً قل من كان يحاول أن ينافسه فيه . . .

ثم أراد القدر أن يظهر وجها آخر من شخصية الرجل ، وكان ذلك وهو في الحامسة والحمسين من عمره سو أقصد وولتر سكوت والإنسان المكافح ، حفرق وذلك بعد ما فقد الرجل ثروته وكل ما علك ، وغرق في محر من الديون ، وتدهورت صحته ، وفقد شريكة حياته ، بعد ثلاثين عاماً من عشرتها ، ولكن سكوت والإنسان المكافح ، دأب على نضاله مع الحياة ، لا يتطرق إلى نفسه يأس أو ملل ، ولا يكف عن الإنتاج للتواصل ، وانكب على الكتابة والنشر سبع سنوات

لم شهداً فيها همته ولم تفتّر عزيمته حيى سدد جانبا كبيراً من ديونه التي بلغت نيفاً ومائة ألف من الجنبهات .

ثم طواه الردى وظلت قصصه الحالدة تدر أرباحاً طائلة سددت كل ما تبقى عليه من ديون .

ولله وواثر سكوت فى الحامس عشر من شهر أغسطس من عام ١٧٧١ فى مدينة أدنبرة بأسكتلندة . وكان أبوه من رجال القانون. وبعد مولده بعام ونصف العام أصيب بمرض عضال خلف فى إحدى قدميه أثراً لم يبرأ منه فظل أعرج طوال جياته . غير أن الرجل بما جبل عليه من عزيمة صارمة تحدى العرج وأخذ يتجول فى الحقول والعابات بملأ ناظريه نجال الطبيعة .

وقضى سكوت طفولته فى مزرعة جده ، وكان جميل المحيا ، نحبه كل من يراه ، وبحمله الحدم كلما صحا الجو إلى المراعى المحاورة ويتركونه وديعة عند أحد الرعاة ، ومحدثنا سكوت فى قصيدة ، مارميون ، عن الأساطير التى كان يقصها عليه ذلك الراعى ، والتى كانت تفيض بالشجاعة والنخوة والحاسة .

وكذلك كان جده يقص عليه أساطير البطولة والمغامرة .

وعندما التحق سكوت بالمدرسة في أدنرة لم تظهر عليه محايل الذكاء ولم يتفوق على أقرانه في الدراسة . بل كان شيطاناً صغيراً . وقد يز زملاءه في الألعاب الرياضية بالرغم من عرجه . لم يشغف بالمدرس ، ولكنه أحب القراءة الحرة منذ حداثته . وكانت الالياذة ومسرحيات شيكسبير وأشعار روبرت بيرنز من أحب الكتب إلى نقسه . وعبر في الكتب على نسخة من كتاب يرسى وآثار من الشعر الإنجليزي القديم ، فالهمها الهاماً ، وحفظ الكثير من القصائد عن ظهر قلب ، وأخذ يرددها لأفرانه في المدرسة .

ثم التحق - بعد المدرسة - مجامعة أدنيرة ، وفيها درس القانون كما فعل والده من قبل .وفي الجامعة التقى بالشاعر الاسكتلندي الرقيق روبرت بيرنز - وفي

الجامعة أيضاً أغرم بالقراءة وأدمن فيها ، كما أغرم بركوب الحيل والمشى الطويل برغم عرجه . فكان يقطع زهاء الثلاثين ميلا سبراً على قدميه دون أن يكل أو يتعب . وكان خلال تجواله يتحدث المالفلاحين ويدرس طبائعهم ويستمع إلى أناشيدهم الموروثة . وفي خلال نجواله أيضاً تعرف على البقاع التي ورد ذكرها في الأغاني القديمة ، وعلى معالم الطبيعة التي اختزن كثيراً منها في نفسة ثم صور مناظرها تصويراً رائعاً في قصصه فيا بعد .

واشتغل سكوت بعد تخرجه من الجامعة بالمحاماة . غير أنه لم يشغل سها كل وقته ، فتوفر له الفراغ الذي أحسن استغلاله في القيام برحلات بجوب فيها أرجاء أسكتلندة كلها وشمالي إنجلترا - إقليم البحيرات - الذي عرف بجاله الساحر .

وكان أول كتاب تشره سكوت وأناشيد الحدود ع التي تغنى فيها بمفاتن الطبيعة في المنطقة التي تقع بين إنجلترا وأسكتلندة .

وجمع الشاعر الشاب آثناء تجوله في أسكتلندة كذلك كثيراً من الأناشيد التي نقلها عن أفواه الفلاحين وأضاف إليها أناشيد أخرى من تأليفه ، ونشرها في مجلد واحد ، ولكنها لم تلق من الرواج ما لقيت محاولته التالية تحت عنوان و أغنية المنشد الأخير ، التي اتبعها بقصيدة ومارميون ، التي أشرنا إليها آنفاً ، ثم قصيدة وسيدة البحرة » .

وكانت أسكتلندة دائماً مهبط وحيه ، بما حباها الله من طبيعة فاتنة صورها سكوت في أشعاره التي ملك بها قلوب الناس في عصره ، واستحوذ على مشاعرهم وخلب ألبابهم .

لقد استمتع الناس من قبل بالأساطير الشعرية التي جمعها برسي ونشرها تحت عنوان ﴿آثار من الشعر الإنجلزي القدم ﴾ كما استمتعوا بأسساطير وليام وردزورث وصمويل كولردج الشعرية ، وكذلك بأناشيد روبرت بير تو. بيد أن الأسطورة الشعرية كانت كما قال أحد النقاد كالأميرة النائمة ما برحت تحلم بالفارس الذي يهما قلبه وفواده ، والذي يفك طلاسم سحرها فتصحو على يديه . . . وكان هذا الفارس هو وولتر سكوت أمير الأسطورة الشعرية في الأدب الإنجلزي غير منازع .

وفى هذه الفترة من تاريخ حياة الرجل هبط عليه الثراء كوابل من المطر . فقد درت عليه كتبه ومؤلفاته أرياحاً طائلة ، فأسهم مع أحد ناشرى الكتب فى عمله ، وتضاعفت مكاسبه ، فعاش عيشة الأمير فى العصور الوسطى ، وأنفق عن يذخ . وكانت تلك أسعد أيام حياته .

واشهر بن الناس ، وأخذ الإنجليز محجون إلى بقاع أسكتلندة التي شاد بجالها في شعره ، وأصبحت بلاده ذات الجال الوعر والطبيعة الشامخة قبلة الزائرين .

وأغراه ثراؤه الفاحش على شراء مزرعة شاسعة في عام ١٨١٧ تقع على شهر تويد. وشيد لنفسه فيها قصراً منيفاً أخذ يضم إليه الأراضى ويوسع رقعته شيئاً فشيئاً ، وذلك لكى محقق حلماً من أحلام الطفولة فى عصر كان لا يزال يؤمن بأرستقراطية أصحاب الأراضى ، وأخذ يضيف إلى القصر جناحاً تلو جناح ، ويقيم الولائم الفاخرة ، ويستقبل مريديه الذين كانوا يفدون على الفاخرة ، ويستقبل مريديه الذين كانوا يفدون على قصره بدعوة وبغير دعوة ، حيث ينزلون أهلا ومحلون مهلا ضيوفاً عليه ، ومحظون بلقاء الشاعر الذي طبقت شهرته الآفاق .

وهنا بلغ المد فى حياة الرجل أعلاه : شهرة ، وثراه ، وعظمة ، وبذخ . . ثم بدأ الجزر ، فشرع يستدين ، وخبت شهرته قليلا كشاعر مفلق ، وأفلست شركة النشر الى كان يسهم فها عاله .

غير أن الشاعر لم يستكن لَمَدُه الطروف القاسية ، ففكر في محرج يقيله من عثرته ويقيمه من كبوته . وأراد أن يسترد شهرته ويسلد ديونه ، فعمد إلى مخطوط

قديم كان قد بدأه في عام ١٨٠٥ ولم يشأ أن يسوق إلى نهايته وأن نهمه وأن يتممه وأن يخرجه اخراجاً جديداً ، فنشره في شكل قصة تحت عنوان ويفرلي وكان ذلك في عام ١٨١٤ .

وعندئذ أخذ سكوت يتحول من الشعر إلى الرواية ،
على مضض منه ، لأنه كان يعتقد أن الرواية أدنى مكانة
من الشعر ، كما كان يرى أنه لا يليق برجل القانون ،
ولا يليق برجل من علية القوم أن يكون قصاصاً ، أو
أن يقرن اسمه بالرواية . ولذا فقد نشر الكتاب غفلا
من اسمه حتى لا يعرف مؤلفه . وكان يأمل أن يسترد
سمعته كشاعر ومحسب أن تأليف القصص لا يعينه على
تحقيق مأريه .

ولبث عازفاً عن إذاعة اسمه طوال السنوات العشر التالية التي شهدت اخراج أكثر من قصة ناجحة .

وتذوق الناس هذا اللون الجديد من القصة وتشوقوا إلى الكشف عن اسم كاتبها ، فاضطر تحت الحاف القراء أن يعلن اسمه على غلاف كل قصة ينشرها ، ولم يفعل ذلك إلا بعد عام ١٨٢٥ ، واستغرق سكوت بعد ذلك في كتابة القصص ، ويصفه لكهارت مؤرخ حياته في هذه الفترة من حياته فيقول :

و كنا ذات مساء إبان الشباب زمرة من الأصدقاء نسهر الليل في المرح واللعب والشراب ، وإذا بنا نشهد من النافذة في الغرفة المحاورة يدا تجرى على القرطاس لا تكف عن الكتابة ولا تقف ، يسطر صاحبا في ضوء الشموع صفحة تلو الآخرى ومجمعها في أكداس من المحطوطات ، والكاتب لا يكل ولا عمل ، وبقى الرجل كذلك يوماً كاملا وبعض يوم لا يتحرك من مقعده ، م انصرفنا وانطلق كل منا إلى عمله ، والله وحده يعلم مي نهض الرجل من مكانه .

وكانت تلك اليد التي تحرو مثات الصفحات تدون قصة ويفرلى ، وصاحبها هو بسير وولتر سكوت . والسر في هذا العمل المتواصل المثمر نظام صارم في

الحياة فرضه الكاتب على نفسه . وهو نظام يتفق وشخصيته ، لأنه لم يكن - كغيره - يومن بأن الحياة البوهيمية هي مزاج الفنان .

كان يستيقظ في الحامسة صباحاً ، ويوقد بنفسه النار في فصل الشناء . ثم يغتسل ويرتدى ملابسه ويتأنق فيها ويعنى بهندامه . . ويستوى على مقعده للكتابة في السادسة . والأوراق أمامه في تنسيق تام ، ومراجعه حوله في ترتيب ونظام ، حتى إذا ما التأم شمل الأسرة لاناول طعام الافطار بين التاسعة والعاشرة يكون قد أدى من العمل ما قد يكفي غيره يوماً كاملا . . ثم يعود إلى مكتبه ويلزمه حتى موعد الغداء . وبعد ثذير يخرج إلى الحقول بجوبها وكلبه يصحبه ، بجمع من يخرج إلى الحقول بجوبها وكلبه يصحبه ، بجمع من الحكايات وروايات العامة ما لا حصر له ، ويشهد على الطبيعة الشخصيات كما رسمتها الفطرة ، ويدرس حياة الناس التي ما زالت تحمل طابع الماضي الدامي الذي كانت تمزقه الحصومات وأسباب النزاع ،

ومن مشتملات الكتب ومن هذه الخبرات الحاصة ابتكر سكوت الرواية التاريخية ، وقل من الكتاب قبله من تعرض لها وعالجها مثلاً فعل على أساس من الواقع الممزوج بالحيال الذي يقبل التصديق . . . » .

وقرأ الناس هذه القصص ــ ملوكاً ورعاة ــ ودرت عليه ربحاً وافراً ، وأقبلت عليه الدنيا مرة أخرى ، وعرضت عليه إمارة الشعر فرفضها باباء وكبرياء ، ولكنه قبل لقب « بارون » وأخذ يتوسع في قصره ثانية ويتوسع في أملاكه . ولكنه ــ برغم هذا ــ عجز عن تسديد ديونه ، وانكب على العمل لا يعرف للراحة . طعا .

وأخذت النكبات تلاحقه ففقد زوجته وهو في الخامسة والخمسين من عمره عموبات رجلا أرملا ، عجوزاً ، مفلساً . . . ولكنه استمسك برباطة الجأش ، وأجهد نفسه بالعمل . ولم تحتمل صحته هذا الاجهاد ، فنصحه أصدقاؤه وأطباؤه بالانتجاع في إحدى قرى

إيطاليا . فرحل إليها ولكنه ظل دائب الحنين إلى وطنه أسكتلندة ، فقفل راجعاً إلى مسقط رأسه ، وعاد إلى قصره ابتسفورد الذي خم عليه الهدوء والسكون .

وفى يوم دافىء من أيام الخريف فى عام ١٨٣٢ ورائحة العشب الاخضر تعطر الهواء وخرير نهر تويد يرن فى أذنيه أغمض عينيه وأسلم الروح إلى الآبد .

## ٧ - أهم أعماله

كانت ويفرلى كما ذكرنا هي أولى القصص الى كتبها سبر ووالثر سكوت .

، ولم يكن عسراً على هذا الرجل الذى مارس الأسطورة الشعرية في شبابه أن يتجه نحو القصة ، عزج فيها بين الحقيقة والحيال فيكسها مرونة الحياة التي كادت أن تفقدها في مطلع القرن التاسع عشر ، وقد أثارت هذه القصة زوبعة في عالم الأدب لأنها حددت اتجاها جديداً في الكتابة ، ثم اتبعها بغيرها من القصص مثل وقصة الماضي ، و و القزم الأسود ، التي نشرها في عام العصور الوسطى .

وقد عالج سكوت القصة بعد ما تخطى دور الشباب ، فاستطاع أن يخضع موضوع الحب إلى احداث التاريخ ومخلصه من الحيال الجامح الذى لا يستند إلى واقع . وكان واسع الاطلاع خبيراً بأخلاق الناس فاستمد مادته من قراءاته وخبرته . وكانت له في الحياة فلسفة ناضجة يسترشد بها فيا يكتب ، فذاع صيته واشهر اسمه . وكان قديراً على مزج العناصر الراجيدية في قصصه .

ولاقت قصص ويفرلى نجاحاً منقطع النظير ، ولما كشف مؤلفها هن شخصيته وحب يه الأمراء في بريطانيا وكرمه رجال السياسة في فرنسا وإيطاليا .

وكان سكوت منذ حداثته محفظ الحكايات ومحسن روايتها ، يدمن القراءة في كتب التاريخ ، ويستمد منها

المواقف المثيرة . وقد استطاع أن ينفذ ببصبرته إلى الوقائع التي ترومها كتب التاريخ ، فيعيد الحياة إلى القديم الذي كاد أن يندثر ، ويحرك على مسرح روايته أشخاصاً عديدين من الرجال والنساء ــ بعضهم ثمن لهم صفة تاريخية وبعضهم الآخر من نسج خياله الخصيب - وكأن رواياته معرض للصور الشخصية : من فلاحن إلى رعاة ، إلى أبطال وملوك ، إلى أجلاف من ساكثي الجيال وسكان الأحياء الفقرة الوطنية ، إلى القديسين والحونة — كل أولئك وغيرهم وصفهم وصفآ دقيَّقاً مستعيناً نخبرته المباشرة عن طبائع البشر . ذهنه خصب منتج ، لَم تُمنعه عن التدفق حتى علته التي كان يشكوها . إذ كان مصابا بداء الدرن . ففي عام ١٨١٧ - بالرغم من استبداد الألم به ــ أخرج قصة ؛ روب راى ، وهي رواية تارغية أخرى . وتتصف بطلات سكوت عادة بالجال والفضيلة وان كن كالدى التي ليست مها حياة ، ولكن بطلة هذه القصة ؛ دى فرنون » استثناء لهذه القاعدة ، فهي سيلة رقيقة ، حية ، عالية الروح .

وفي العام التالى أصدر وعروس الامرمور و أملاها وهو يشكو ألما مبرحاً والقصة تجربة عظمى في المأساة المطولة ، وهي قصة انهيار بيت من خبر البيوتات ، وبطلها وسيد رافنزوود ويعيش معتز الا مكتئباً في مسكن مرتفع فوق قمة الجبل و مثالا البطل الرومانتيكي أفلست أسرته وفقد كل ما علك إلا ما بقي عنده من عزة وكبرياء يحتمى بهما من نكبات الفقر والمسغبة . ويغرم بفتاة اسمها لوسي آشن تنتمي إلى أسرة معادية كانت من عوامل القضاء على بيته الكريم . غير أن الفتاة وبغرم بثاثير أمها – تقترن بشاب آخر و والا تستطيع الملها أن يعدوه عن مجال حياتها وأن يقنعوها بأنه هجرها وتخلى ببعدوه عن مجال حياتها وأن يقنعوها بأنه هجرها وتخلى وبعد حفل القران يظهر رافنزوود ويتحدى زوجها وبعد حفل القران يظهر رافنزوود ويتحدى زوجها وشقيقها ، ويطلب إلهما مبارزته . وتشتد ثورة الفتاة وشقيقها ، ويطلب إلهما مبارزته . وتشتد ثورة الفتاة وشقيقها ، ويطلب إلهما مبارزته . وتشتد ثورة الفتاة

في هذا الموقف فلا تملك رشدها فتطعن زوجها في صدره ، ثم تفقد صوابها ويطير عقلها ، وتنتهي حياتها غير أن عشيقها لا يرجع عن الانتقام لها ولنفسه ، فيتابع خصميه ، ولكنه لا يستطيع أن يلحق سهما فيلقى حتفه من شدة الاعياء . ويصف سكوت مشهد موته وصفاً أشبه ما يكون بالمآسى اليونانية ، بلغ ذروة الفن الرفيع .

ويتبع سكوت ذلك بقصص تاريخية أخرى منها وقلب مدلوثيان ، و ، ايفانهو ، وموضوعها عصر رتشارد قلب الأسد ، وفيها تمجيد للبطولة . ودور الحب ودور النساء في القصة هو اظهار روح الفروسية والبطولة التي سادت في العصور الوسطى .

وأدرك الكاتب أنه لا يستطيع أن يتعمق فهم روح العصور الوسطى إلا إذا درس تاريخ الكنيسة الرومانية فجمع في مكتبته مصادر تاريخها ، وانكب على قراءتها وخرج منها بروايتي و الراهب و و الدير و صور فيهما ما يحيط بالأديرة من تحوض وتعسف وخرافة وظلام ساد عدة قرون ، كما صور قيمة الإنسان ومكانته في الكون أكثر مما فعل أي كاتب آخر في عهده ، وآمن بأن الروابط الروحية والعقائد الدينية المشتركة تخلق بين بأن الروابط الروحية والعقائد الدينية المشتركة تخلق بين الناس اخوة صادقة ونظاماً اجتماعياً مثالياً ، لا يمكن أن ينشأ عن مجرد النهوض الاقتصادي في ميدان التجارة أن ينشأ عن مجرد النهوض الاقتصادي في ميدان التجارة أن الصناعة .

وهذا الذي صوره سكوت في قصصه كان منارآ لبعض من جاء بعده من رجال الفكر من أمثال «رسكن» و 1 وليام موريس 1 ، فرجعوا إلى الماضي لا يبحثون فيه عن صور رومانتيكية خلابة ، وإنما يلتمسون فيه طريقة للحياة أخرى تعبر حقاً عن روح الإنسان . ١

كان سكوت يعتقد أن النظام الإقطاعي يومز للأخوة المسيحية الحقة ، فشاد به كمامشاد بالروح التي سادت العصور الوسطى عامة ، وكان لذلك أثره على

تارليل ، وعلى دزراتيلى الذي كان من زعماء المحافظين . ذين ينادون بالعودة إلى القديم . •

وتصور قصة «الدير» عهد حكم الملكة البزابت بيما كانت مذاهب الاصلاح تشق طريقها لأول مرة اسكتلندة فتلقى أشد المعارضة من رجال الدين . في هذه الرواية يستخدم المؤلف الجن والمعجزات العفاريت ، وما إلى ذلك من قوى خفية ، يدفع ما توادث القصة .

أما قصة والراهب و فيمكن اعتبارها متممة لقصة اللدير و وهي أيضاً تصور هذه الفرة التاريخية و يحكى شيئاً عن حياة مارى ملكة أسكتلندة التي قضت برة من الزمن سمينة في إحدى القلاع ، ثم لأذت الفرار ، والتف حولها مؤيدوها ، وقادتهم إلى موقعة المحسيد ، واضطرت أخيراً إلى التقهقر إلى ما وراء المدهد .

وفى رواية وكناورث، يصور الكاتب عظمة ريطانيا فى ذلك الحن، ويرسم لنا صورة أخرى للملكة بزايث وايرل ليستر الذي تزوج من فتاة حسناء، تسعد بالحياة معه، ثم ماتت فى ظروف غامضة. عرض أمرها على كيائى اسمه أسكولا ، خبير بفعل لسموم ، وبالتنجم ، وبطرق اللجل على اختلاف نواعها ، لعله يكشف سر مولها . وفى هذا الجزء من تقصة نتبن اهتهام الكاتب يدراسة المعميات والمهمات ، ثم تلت ذلك قصة كنوز نيجل التى نشرها فى عام مرادث القصة فى لندن لعهد جيمس

لی حرم الکنیسة .
ولم تفتر قط ،هذه الطاقة الجبارة التی تمیز سها
سکوت ، فتوالت مولفاته ، بعضها فی إثر بعض ،
ومنها قصة ، بفریل ، التی یصور فیها شارل الثانی والحیاة
صر بکنجهام . و ، کونتن دیر وارد ، وهی تصویر

لأول . وهي تعطينا صورة رائعة عن بلخ البلاط وظلم العامةُ في ذلك الحين ، وقرارهم من عسف القضاة

سيكولوجي لشخصية لويس الحادي عشر ملك فرنسا وبلاطه . ثم أعقبتها قصة « بثر سان رومان » التي يصور فيها الحياة المعاصرة في أسكتلندة وما اتصفت به الطبقة الرفيعة من تراخ وخول .

وبلغ سكوت قمة مجده ۽ غير أنه لم يكف عن الكتابة ، فأخرج قصة « رادجونتلت » في عام ١٩٢٤ ، وموضوعها عزيز على نفسه ، لأنه يروى فيها مأساة أسرة ستيوارت .

ثم اظلمت الدنيا في عيني الكاتب فجأة ، واضطربت علاقته بدار النشر التي كان يسهم فيها . وفي هذه الفرة الكثيبة من حياته أخرج قصة ، المخطوبة ، و ، الطلسم ، وهي قصة عن الحروب الصليبية على غرار ، ايفانهو ، . وهي موضوع هذا المقال .

وفى هذه الفترة العصيبة من حياة الكاتب أخرج أيضاً قصة دوود ستوك، يصور بها روح عصره، والأزمة التي حاقت به , وفى هذه القصة يصور حياته مهذه العبارة :

« تمر بنا السنون كما تمر الرياح . ولا نرى متى آب الزويعة ، أو فى أى اتجاه تسير . وكأننا نشهد كر الأعوام دون أن تتغير تفوسنا . ولكن الزمان بخدع المرء فى قدرته ، كما تجرد الرياح الغايات من أوراق الأشحاد » .

وتوالت على الرجل النكبات كما ذكرنا من قبل ،
فقد ثروته كما فقد زوجته ، وألم المرض بأعز أحفاده
لديه ، ولكنه واصل الكتابة برغم ذلك فأصدر
د كانونجيت ، و د قصص سيدى ، .

وظل الرجل فى تدهور مستمر حتى مات فى عام ١٨٣٢ .

## مضادر قصة والطلسم ،

كان سكوت كما ذكرت يغرم غراماً شديداً بالعصور الوسطى ، قصور الحياة فيها في كثير من

قصصه . وكان يساوره دائماً احساس بأن التصوير لا يزال بعيداً عن الكمال . وأراد أن يسد هذا النقص بقصة جديدة فشرع يكتب ؛ الطلسم ؛ .

غير أنه أدرك - من ناحية أخرى - أن أمامه عقبات جمة تحول دون تحقيق ما يريد. فهو بجهل تلك المنطقة من العالم التي اشتعلت فيها الحروب الصليبية. وهي من أبرز ظواهر تلك الحقبة من التاريخ ، ومدى علمه بذلك الجزء من العالم ما ورد عنها في قصص ألف ليلة وليلة التي قرأ ترجمتها بالإنجلزية.

وقد قام كثير من البريطانيين لعهده بزيارة تلك المنطقة وعرفوا من أمورها الشيء الكثير ، فخشي سكوت أن يعرض في قصته صورة خيالية لا تطابق الواقع ، يشرك هو لاء الرحالة مقدار بعدها عن الحقيقة فيكيلونها نقداً ، ولا تظفر القصة بشيء من التقدير .

وقد سبقه إلى وصف أهل الشرق كثير من الكتاب ، ولم يعد بوسعه أن يأتى بالشائق الطريف الذى ينافس به ما سبق تشره فى هذا المحال .

وأخيراً قرر أن ينزل إلى الميدان غير عالى والمنافسة أو راغب في التفوق على ما سلف . واستقر به الرأى في نهاية الأمر إلى معالجة تلك الفترة التي تتصل بالحروب الصليبية اتصالا وثيقاً ، والتي التقى فيها صلاح الدين برتشارد الأول ملك إنجلترا . وقد أظهر الملك المسيحى في القصة كل قسوة وعنف ، في حين أن صلاح الدين في القصة كل قسوة وعنف ، في حين أن صلاح الدين قد سلك مسلك الحكمة وبعد النظر . وتبارى الملكان أبهما يفضل الآخر في صفات الفروسية والشجاعة والكرم . وكان بين الرجلين تباين شديد في الطبع ، فاستمد المؤلف من ذلك المادة التي ينسج منها قصة خيالية تشوق القراء . وأقحم على الرواية شخصيات أخرى ثانوية .

ولم تكن شخصية رتشارد قلب الأسد جديدة في قصص سكوت . غير أنه عرض فيا صبق من روايات الطلب الحاصة أكثر مما عرض هينا في الطلب .

فقد كان الملك في القصص السالغة فارساً متنكراً ، أما هنا فهو بصفته الصريحة ، صفة الملك الغازي . وكان سكوت يعتقد أن اسماً كاسم الملك رتشارد عزيزاً على الإنجليز يدخل السرور إلى نفوسهم دائماً ولا يملون أبداً الاطلاع على ما يروى عن جوانب حياته المتنوعة .

وعالج سكوت فى القصة كل ما كان يعتقد الناس قديماً فى هذا الملك المحارب ، صدقاً كان أو خرافة ، وقد كان فى زمانه أكبر فخر لأوربا وفرسانها . وأعجب سحل لتاريخ رتشارد قصة خيالية قديمة ترجمت إلى الإنجليزية عن أصل نورماندى . وكانت أول أمرها أقرب ما تكون إلى رواية عمل من أعمال الفروسية ، ولكنها حشيت فيما بعد بأعجب الأساطير وأشدها إثارة للمشاعر ، فأصبحت مفزعة تبعث الرغب فى النفوس. ورعا لم تتوارد على الأيام قصة خيالية منظومة كهذه يختلط فها التاريخ الحق بالحرافة العجيبة .

ومن أحداث القصة الهامة ما دار منها حول طلسم عجيب اتحذه المؤلف عنواناً للرواية ، وكانت عامة الشعب فى أسكتلندة تعتقد أن الفرس والعرب من بين جميع الأمم التى عاشت أكثرها شهرة بعقيدتهم التى لا تتزعزع فى التماثم والرقى وما إليها من التعاويد التى لما فى علاج الأمراض تأثير بالغ ، كما أنها تجلب الحير أو الشر وفقاً للطريقة التى تستخدم بها. وقد استغل سكوت هذه الحرافة وحاك حولها كثيراً من حوادث هذه القصة الحيالية ،

واستباح لنفسه الحرية في تحوير الأسطورة التي كانت تدور حول والطلسم وفي أسكتلندة ، كما استباح لنفسه كذلك كثيراً من حرية التصرف في حقائق التاريخ . لأن القصة الحيالية عند سكوت لا ينبغي أن تلزم وقائع التاريخ ، ومن حتى كاتبها أن يبتدع من الأحداث ما يشاء طبقاً لما تقتضيه ضرورة الفن . القصص التاريخي في رأى سكوت شيء وعلم التاريخ

شيء آخر : التاريخ يلتزم الحقيقة ، والقصة تمسخها كما تشاء لكي تدخل عنصر التشويق فها .

ومن ثم فنحن لا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن أكثر الحوادث المسوقة فى قصة «الطلسم» من خلق الخيال ، وأن الحقيقة – حيثًا توجد – لا أثر لها إلا في أشخاص الرواية .

وقد بنى المؤلف وصفه لشخصية رتشارد على الأساطر التى كانت تتداولها عنه الألسن فى بريطانيا ، والتى كانت تصفه بالتوحش والنهم ، بل وأكل لحوم البشر ، وكانت شراسة الملك من الموضوعات التى تجوز في شجاعته وإقدامه .

#### ع ـــ موجز القصة ومقتطفات منها

بيداً المؤلف قصة الطلسم الوصف طبيعة أرض فلسطين ، ثلث الأرض المقدسة التي يقاتل فيها الصليبيون لاسترداد بيت المقدس باعتباره حقاً من حقوق المسيحين ، والمسلمون في جهاد لصد هؤلاء الغزاة الذين يريدون اغتصاب جزء من بلادهم لا يتجزأ ولا ممكن أن ينفصل عنها .

ومن بين المقاتلين الصليبيين فارس أسكتلندى يقدمه المؤلف لقراء الرواية منذ بدايتها ليمثل به خلق المحارب الصليبي وطريقة إعداده وتسليحه : يقول في وصف هذا الرجل :

و هيئته ، شعره أحمر اللون أذكنه ، بدا لما رفع خوذته في هيئته ، شعره أحمر اللون أذكنه ، بدا لما رفع خوذته عن رأسه مجعداً كثيفاً غزيراً ، وقد لفحت وجهه حرارة الشمس فصيرته أشد سمرة من بعض رقبته التي لم تتعرض للفحة الشمس ، ومما تنم عنه عيناه الزرقاوان المنفر جتان ولون شعره وشاربه الذي كان يظلل شفته العليا ، ولم تكن له لحية على مثال النورمان ، أنفه أغريقي جميل الصورة ، وثغره واسع الانفراج يكشف عن أسنان ناصعة البياض ، متينة جميلة الترتيب ، له

رآس صغير پرتكز فوق رقبته في أنفة وعظمة ، لا يز عن الثلاثين من عره ، ولكنك إذا حسبت للعناه والجهد حساسهما علمت أنه قد ينقص عن ذلك ثلاث سنوات أو أربع ، طويل القامة ، قوى البنية كأنه من هواة الرياضة البدنية ، يشبه أن يكون رجلا قد تقدمت به السن فلم يعد له سلطان على قوته ، بعد أن كانت تلك القوة مجزوجة بالحفة والنشاط . خلع القفاز الحديدى فاذا يداه طويلتان بيضاوان في تناسق جميل ، وإذا عظام معصميه قوية كبيرة ، وذراعاه مفتولتا العضلات جميلتا التكوين ، يتمثر في حركاته وسكناته بمنف حربي واسهتار وصراحة في التعبر . في صوته رنة الأمر حربي واسهتار وصراحة في التعبر . في صوته رنة الأمر بصوت مرتفع وبأس شديد كلما اقتضت الفرورة أن يغير عن عواطفه بصوت مرتفع وبأس شديد كلما اقتضت الفرورة أن يفصح عنها ه .

وقد التقى هذا الفارس الأسكتلندى أثناء رحلته بأمبر عربى :

 على نقيض الصليبي الغربي ، قامته قوق متوسط الرجال ، ولكنه كان أقصر من الفارس الأورى مما لا يقل عن ثلاث بوصات ، إذ كان هذا الأخر يُكاد أن يكون عملاقاً ؛ أطرافه دقيقة ، ويداه وذراعاه طويلة رقيقة ، تتسق في حجمها مع جسمه ، وتتناسب مع طلعته ، ولكنها لا تدل لأول وهلة على القوة والليونة اللتن أظهرهما الأمير قبل ذلك بقليل . ولكنك إن أمعنت في النظر ، وأيت ما بدا من أطرافه خفيفاً لا يكسوه لحم ، وكأنه لم يبق منه إلا عظام وعضل مفتول وعروق . رجل كأن الله قد أعده بهيئته هذه ـ للعناء والاجهاد ، ليس البتة بالفارس البدين ، تتعادل قوته وحجمه مع وزنه وقد أنهكه الإعياء ، وكان هذا العربي بطبيعة ألحال يشهه في طلعته اجمالا قبائل الشرق التي هو من أبنائها . وما كان أبعده عن تلك المبالغات التي يرددها المغنون في ذلك العهد في وصف فرسان العرب، ، وعن تلك الصورة الخيالية التي ما زال الفن

الشقيق (يقصد قن التصوير) يعرضها على اللوحات على أنها تمثل رأس العربي ، كان دقيق الملامح ، جميل التكوين ، رقيقاً ، تعلوه سمرة شديدة من أثر شمس الشرق المحرفة ، له لحية مرسلة سوداء متموجة الشعر ، على يتشذيب أطرافها ، وأنف مستو مستقيم ، وعينان حادثان ، سوداوان براقتان ، وأسنانه تنافس في جالها وبياضها عاج الصحراء ، وقصارى الوصف ، كان العربي وعو يتمطى بجسمه فوق العشب ، إذا قيس والحد المضيق الرقيق ، الملامع الدمشقى الباتر ، إذا قورن بالسيف الطويل الغوطى الثقيل ، الذي خلعه صاحبه وألقاه فوق الأدم . وكان الأمير في زهرة العمر ، ولولا ضيق جمته ، ورقة ملاعه وحديها ـ أو لعلها ولولا ضيق جمته ، ورقة ملاعه وحديها ـ أو لعلها كانت كذلك من حيث تقدير الأوربين للجال – لعد

ويوازن المؤلف بين الرجلين فى العادات والطبائع نيقول :

ا كان المحارب الشرق في معاملته جاداً متعالياً شديد المراعاة للتقاليد ، يدل بسلوكه من بعض النواحي على ما فطر عليه أولئك القوم – الذين عرفوا بحدة المزاج وحرارته – من حرص يستمسكون به كي ميقوا أنفسهم مما جبلوا عليه من حدة الطبع ، كما يدل على احساسه بكرامة كانت تضطر صاحبا إلى أن يرتبط في مسلكه ببعض القيود .

هذا الشعور الساى بعلو النفس كان محسه كذلك رميله الغربي ، ولكنه كان مختلف عنه في مسلكه ، فبيما كان هذا الاحساس بملى على الفارس المسيحى الجرأة والاقدام ، بل وعدم الاكتراث ، وكأنه لفرط احساسه بعلو مكانته لا يأبه برأى غير رأيه ، كان يرسم للعربي نوعاً من المحاملة يجعله شُديد المراعاة لآداب المعاشرة . نعم لقد كان كل مهما بجامل الآخر ، ولكن عاملة المسيخى كانت تصدير عن روح التفكه الظريف \_

بما يجب عليه نحو غيره ، بينما كان المسلم في مجاملته يصامر عن احساس قوى بما كان غيره يرتقب منه .

« وتبلغ الرجلان بطعام خفيفٌ ، ولكن طعام العربى كان جد زهيد ، فحفنة من تمر ، ولقمة من خبرُ الشعيرِ كانت تكفى لأن تسد رمق جوعه ، إذ أنه نشأ على تقشف الصحراء ، وذلك رغم أن بساطة العيش العربي كثيراً ما غلب عليها ، منذ فتُح سوريا ، البذخ الشديد الذي لا يقف عندٌ حد . ثم آختُم وجبته بقطرات قليلة من ماء العين الجميلة التي أوى وصاحبه إليهاً . أما طعام المسيحى فكان شهياً رغم خشونته . وكلن أَهُمْ مَا يَتَأْلُفُ مِنْهُ لَحْمَ الْخَنْرِيرِ اللَّقَدَّدُ ؛ الذي يحرمه المسلمون على أنفسهم . ثم أخرج قنينة من الجلد وصب منها شراباً أفضل من الماء الصافى . وهكذا أخذ يتناول طعامه بنفس مقبلة ، ويستقى وعليه إمارات الرضا . ولا كذلك العرى الذى كان يرى أن ليس من اللياقة أن يتظاهر المرء وهو يقضى حاجة من حاجات الجسم الدنيئة . ولا ريب أن كلا منهما كان في دخيلة نفسه بهزأ من زميله كيف يعتنق ديناً باطلا . وزاد من هذا الشعور ذلك الفارق الكبير بين مسلكهما وطعامهما . ولكن اثنتهما قد أحسًا كل بثقل ذراع صاحبه . فكان من أثر ذلك النضال العنيف الذى نشبُّ بينهما أن يتبادلا التقدير ، ويخفيا كل اعتبار آخر . غير أن العربي — مع ذلك — لم يسعه إلا أن يشير بكلمة إلى ما.لم يرقه من خلق المسيحي ومسلكه . وبعد أن تطلع مدة ـــ دون أن يئبس ببنت شفة إلى شهية الفارس القُوَية التي مدت من وجبته طويلا بعد أن فرغ هو من طعامه ۽ وجه إليه الخطاب وقال :

«أيها النصرانى الجسور ! هل يليق بالمرء يقاتل كالرجال أن يكون حين تناول الطعام كالكلاب أو الدثاب ؟ والله إنى لأظن أنه حتى اليهودى الكافر ليقشعر بدنه إذا رآك وأنت تأكل بشهية كأنك تتناول من تمر أشجار الجنة » .

فالتفت المسيحي متعجباً من تلك النهمة التي ألقيت عليه دون أن يترقبها ، ثم قال :

« أيها العربي ألجسور ! أعلم أني إنما أستمتع بالحرية المسيحية ، وأن لى أن آتي ما لم يستطع اليهود الذين يرزحون تحت ملة موسى البالية .ولتعلم أيها العربي أننا نخضع لشريعة سامية ، حياك الله يا مريم ! أنا الله شاكرون » .

واختتم حديثه بعبارة لاتينية قصيرة ، ثم احتسى جرعة كبيرة من القنينة الجلدية كأنه يتحدى ما يساور رميله من وسواس .

فقال العربي ؛ ﴿ أَفَهِذَا أَيْضاً جَزَّهُ مِنْ حَرِيتُكَ ؟ إِنْكَ إِذْ تَطْعُمُ كَالُوحُوشُ الضّوارِي ، وإذ تَحْسَى هذا الشراب السام ، الذي تأباه البائم ، إنما تبيط بنفسك إلى حضيض الحيوان ، .

فأجاب المسيحى بغير تردد ؛ (اعلم أنها العربي الغافل أنك إنما تلعن ما أسيغ الله علينا من نعم . إن عصير العنب حلال لمن كان حكيا في تناوله ، فهو ينعش القلب بعد عناء العمل ، ويرطب فؤاد المرء في مرضه ، ويخفف عنه وطأة الحزن . من يستمتع بالحمر بحمد ربه على الكأس كما يحمده على قوت يومه ، ومن يلمن في الشراب فليس في ادمانه بأقل منك غفلة في تحريمك الحمر ، .

... فقال العربي ؛ والله أبها النصرائي إن كلماتك هذه لتبعث الغضب ، لولا أنك بجهالتك تستثير الرحمة . أفلا ترى ... أن هذه الحرية التي تفخر بها ثم تمند إلى بينك وإلى أنفس ما في سعادة الإنسان ، فأن شريعتكم تفرض على الرجل منكم ألا ينكح غير زوجة واحدة ، يرتبط بها في صحبها وفي مرضها ، ولوداً كانت أو عاقراً ، وسواء أشاعت في بيته الدعةوالسرور أو البغضاء والشحناء . تالله إن هذا أبها النصراني إلا الرق عينه . انظر إلى دين المسلمين ! لقد جاء النبي المؤمنين في الأرض عملة أبينا إبراهيم وملة سلمان أحكم بني

الإنسان فأحل لنا في الدنيا تعدد النساء الجميلات كيفها شئنا ، ووعدنا في الآخرة بالحور العين » .

فأجاب المسيحي قائلا: « والذَّى أقدس في السهاء فوق كل شيء ، وبالتي أعبد في الأرض أكثر من كل شيء ، ان أنت إلا كافر عميت بصيرته وضل هداه — انظر إلى جوهرة هذا الحاتم الذي تلبس في إصبعك ، ألا تظن أن قيمتها نفوق كل تقدير ؟ » .

فأجاب العربي. : « أجل وليس في البصرة أو في بغداد ما يشبهها , ولكن ما شأن هذه الجوهرة وما نحن فيه ؟ » .

فأجاب الفرنجى: ﴿ شَأَنْهَا كَبِيرِ . وستشهد يذلك أنت نفسك الآن . خذ فأسى هذه وهشم هذا الحجر الكريم إلى عشرين شظية ، ثم خبرنى ان كنت تغلن أن لكل شظية وحدها ما كان للجوهرة بأسرها من قيمة ، أو أن الشظايا كلها مجتمعة لها عشر ماكان لها من ثمن ؟ العقال العربي : ﴿ هذا سوال صبياني . أن جزئيات هذا الحجو لن تعادل عشر معشار الجوهر شلما » .

فأجاب الفارس المسيحى : ﴿ كذلك ، أَمَّا العربي ، الحب الذي مجميلة الحلم الفارس الحق لامرأة واحدة جميلة علصة ، هو كهذه اللؤلواة سليمة ، أما الحب الذي توزعه بين أزواجك اللائي تستعبدهن ، وامائك اللائي تنظر إلمَّة كأنصاف أزواج ، فما هو إلا محتابة تلك الشظايا المتفرقة من هذا الجوهر الحر » ،

فقال الأمير : « ورب الكعبة المقدسة أنك لمحنون ، لا تفرق بين الذهب والحديد . أمعن في النظر تجد أن هذه الجوهرة الكبرى وسط تلك اللآليء الزرية هي التي تكسب الحاتم جلاله وتعطيه قيمته ، ولولاها لما كان لها نصف جاله . هذا الجوهر الأوسط هو الرجل في عزمه وكماله ، لا يستمد قيمته إلا من نفسه ، وأما هذه الحلقة من الجواهر الدنيا فهي النساء تستمد بريقها من بريقه ، يرسله علين كما يشاء وجوى، انزع الحجر الأوسط من الحاتم بيق له قدره وجبط ما دونه من اللآلي في فيمته .

وإنما هكذا يجب أن تفهم التشبيه اللى اثبت يه . قال الشاعر : 1 إنما جال المرأة ورقاما من فضل الرجل ، فلولا ضياء الشمس ما تألق في البحار ماء .

فأجاب الصليبي قائلا : 1 أيها العربي ، أنك إنما تتكلم كرجل لم يقع بصره يوماً على امرأة جديرة بحب أبناء الحروب ، صدقيي أنك لو شهدت بنات أوربا — اللائي لهن علينا بعد الله حق الاخلاص والولاء — لل يقبت في قلبك ذرة من حب لهاتبك الشهويات المسكينات اللائي تجعل منهن (حريمك) ، إن جال نساتنا يديب حرابنا ومحد سيوفنا ، كلمتهن لنا شريعة ، نساتنا يديب حرابنا ومحد سيوفنا ، كلمتهن لنا شريعة ، وكما أن المصباح لا ينير إذا انطفا لهية ، فكذلك الفارس إذا برز في القتال ولم تكن له فتاة يولها حبه » .

وهكذا اشتد الجدل بين الرجلين حتى التحما في مبارزة أراد كل منهما أن يظهر فها دربته على القتال . ثم انتها إلى مهادنة مؤقتة ، وتلازما في سيرهما حتى بلغا عيناً من عيون الماء في الصحراء اسمها ، درة الصحراء » تظللها الأشجار ، فحطا عندها رحالها .

وكان المسيحى فى طريقه إلى بيت المقدس يريد أن يحج إليه ، محمل جوازاً للسفر وقع عليه صلاح الدين . وفى نيته أن يقضى المساء لدى ناسك اسمه « تبودوريك » يقيم فى دير منعزل وسط الصحراء ، وقد تطوع العربي المسلم أن يقوده ومحسيه من مخاطر الطريق حتى يبلغ المكان الذى يقصده .

وهذا العربي أصله من كردستان ، قدم نفسه إلى صاحبه باسم شيركوه (أى أسد الجبل) من أسرة سلجوق ـــ أسرة صلاح الدين الأيوبي .

وأما المسيحى فأصله أسكتلندى ، واسمه و كنث و وهو من المحاربين الصليبين الذين يتبعون رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا الذى تزعم إحدى الحملات الصليبية على فلسطين . وهو من جنود هذا الملك البريطاني يأتمر بأمره بالرغم مما كان بين إنجلترا وأسكتلندة من أسباب النزاع والحلاف في ذلك الحين .

ويتحدث المسيحى عن الفروسية فى أوربا ويتشدق م بصفائها ، فى حين بحاول العربى أن ينزل الرعب فى قلب زميله فيوهمه بأنه من أصل شيطانى وأنه ينتمى إلى سلالة الجن . وإذ هما يتجاذبان أطراف الحديث يتراءى لها فى الأفق شبح يقترب مهما رويداً رويداً . وكأن الشبح يريد أن ينقض على العربى ، فيعترض المسيحى سبيله ، وبحول دونه ودون الاعتداء على زميله المسلم . مبين بعد حين أن الشبح ليس إلا ذلك الناسك الذى كان يقصده سير كنث الفارس الأسكتلندى . وقد تنكر الناسك باسم هاماكو ، ودعا الرجلين إلى زيارته فى كهفه حيث يستطيعان أن يستربحا فى أمان تحت حايته .

وعندئذ يتحول الناسك المندفع المتهور في أول الأمر إلى قديس عابد متواضع ، جواد يكرم وفادة الضيف . ولما يتحقق سير كنث من شخصه يسلمه رسالة يحملها إليه من برجاعة القواد المسيحين المشتركين في الحرب الصليبية ، يطلبون فيها عقد الصلح مع صلاح الدين بعد انقضاء فترة الهدئة المبرمة بين الطرفين . ذلك لأنهاماكو رجل مجله المسيجيون جميعاً ، حتى البابوات أنفسهم في روما ، كما مجله المسلمون ، وعميه صلاح الدين من أي اعتداء .

وقضى الفارسان ليلهما فى الكهف متعاونين متحاونين متحاونين فى هذا الموقف الرهيب . وهما صورة رائعة يرسمها سير وولتر سكوت للصداقة التى بمكن أن تنشأ بين المسيحين والمسلمين أفراداً يرغم ما بينهم من حرب صليبية وهم جاعات .

وفى جُوف الليل تسلل الناسك إلى مخدع الفارس الأسكتلندى وأشار إليه أن يتبعه ، ودلقا معا إلى ركن من أركان الكهف وأديا معا صلاة المساء . وبعد تذ أطلع الناسك صاحبه على السوط الذي كان يقسو على نفسه به ضرباً يقصد التوبة مما ارتكب في ماضى حياته من آثام ،

ثم ستر الناسك وجهه بقناع من الحديد ، وسار وصاحبه نحو غرفة شقت فى جيب من جيوب الكهف تصلح للنسك والعبادة ، علقت بها مصابيح من فضة ، وانتشر ت فى جوها رائحة العطور والبخور ، يتوسطها ضريح تسير حوله جاعة من النسوة يشين الراهبات يرتلن نشيد ( المجد لله فى الأعالى ) .

وبينها يسير موكب النسوة سقطت من إحداهن على قدم السير كنث زهرة بيضاء .

ولم يشك الفارس فى أنه إنما كان في دير من الأديرة التى كانت الفتيات المسيحيات النبيلات فى الزمن الماضى يقفل حياتهن فها صراحة لحدمة الكنيسة . وقد انقطع التحاقهن هذه الأديرة مذ أعاد المسلمون فتح فلسطين . غير أن الكثيرات منهن اشترين الاغضاء عين بالهدايا ، أو لحقين رأفة الظافرين ، أو احتقارهم لشأبهن ، فيقين دون أذى ، وواصلن فى الخفاء مراعاة الطقوس الدينية التى كانت لزاماً عليهن بما أخذن على أنفسهن من عهود ،

وحدق الفارس الأسكتلندى في الفتاة التي أسقطت عند قدمه الزهرة ، ولم يكن وجهها غريباً عنه ، وتذكر أنه التقي بها ذات ليلة في إحدى حفلات البلاط الملكي في إنجلترا قبل قيام هذه الحملة الصليبية التي اشترك فيها ، وقد نزلت من قلبه منذ ذلك الحفل منزلا عظيا ، كنا ظفر منها بالاعجاب الشديد . بيد أن البون الشاشع بين مكانتها الملكية ومكانته في المحتمع كانت تحول دون أن بيوج كل منهما للآخر بما يجيش في نفسه .

وعندما وقعت عيناه عليها فى الدير ؛ أخذ قلبه يرفرف ، كطير حبيس فى قفص يريد أن ينطلق ، وأحس أن هذه الفتاة أقرب إلى نفسه من كل من عداها من الحاضرات ، بل ومن كل بنات الجنس اللطيف قاطبة ، وتحتم قواعد القروسية على الفارس أن يوثق الروابط بين عاطفة الحب الشعرية ، وشعور الاخلاص

لله ، وهو شعور لا يقل خيالا وشعراً عن عاطفة الحب ذاتها . وهما احساسان يقوى أحدهما الآخر ولا يتعارضان ، .

وكلها مر النسوة به أثناء سيرهن حول الضريح أسقطت الفتاة زهرة من يدها عند قدمه ، حتى لم يعد لديه شك فى أنها تلك الأميرة التي كانت تحتل قلبه قبل خروجه إلى هذه الحرب الدينية على أرض فلسطن .

وهو فى فرط نشوته ، لم يكن يتطرق إلى ذهنه أن الفارس يتعقب أو يتأثر الفتاة التي يتعلق بها قلبه . . لأنها معبودة يكفى منها عطفها على من يعبدها . . ان رأفت بالعابد بعثت فيه الحياة ، وان قست عليه تملكه اليأس والقنوط كل شيء وفق ما تريد ، ليس إلى الالحاف عليها أو الاعتراض من سبيل ، وليس على الفارس إلا أن يتوجه إليها مخلصاً ، مخدمها بقلبه وبسيف الفروسية الذي يحمل . وليس له فى الحياة إلا مرى وحيد، هو أن يأتمر من على عليا بكل ما يستطيع أن يقوم به من عمل جليل ه .

ثم ينتقل بنا المؤلف بعد هذا إلى معسكر الملك وتشارد الذي يقع بين عكاو عسقلان ، ويعطينا صورة رائعة عن صلف هذا الملك وكبريائه عما أدى إلى حقد زملائه المسيحيين عليه ، فانسحب فيليب ملك فرئسا وغيره من كبار الصليبيين من صفوف القيادة وانتهى الأمر إلى الضعف ــ الذي يكاد أن يبلغ حد الانحلال في جيش وتشارد . وتمرد الجيش على قائده الأعلى ، ونادى بالعودة إلى أوربا تخلصاً من زعامة هذا الملك ونادى بالعودة إلى أوربا تخلصاً من زعامة هذا الملك الجبار ، ومن جو حار قاتل لا يلائم هؤلاء المحاربين القادمين من الشمال . ولما عرف المسيحيون قوة جيش على علوم صلاح الدين وكثرة عدده اشتد ضعف الروح عدوياً يائسة مع المسلمين الأشهاء تهوى جم على عجل حرباً يائسة مع المسلمين الأشهاء تهوى جم على عجل خو المزعة المذكرة .

ووسط هذا الجيش المتداعي كان رتشارد برقد في معسكره عليلا لا يكاد يقوى على الحركة . وزاد من وطأة المرض عليه ما تمي إليه من تذمر الجيش ، وانفض من حوله أعوانه ما خلا فارساً واحداً هو لورد توماس دى فو ، كان له على الملك سلطان شديد وكلمة مسموعة .

ويذكر رتشارد بحسرة شديدة فتور حياسة المسيحيين فيقول :

و إنها ليست إلا نوبة الحمى قد حلت بنا ، ولكن أفتظها كذلك با صاح مع الأمراء المسيحين قاطبة إ . . . إنما هي مع هو لاء فالج بارد وفتور تميت ـ ايما هي مرض عنعهم عن الكلام والحركة ـ هي قرحة تأكل كل ما في قلوبهم من نبل وفروسية وفضيلة ، وتجعل مهم خونة لكل عهد نبيل يقسم القوارس على حفظه ، وتجعلهم لا يأبهون لذكراهم ولا يذكرون الذكراهم

واجتمع القادة الصنيبيون يفكرون في اختيار من محل محل على رتشارد ، واختار بعضهم فيليب ملك فرنسا ، واقترح بعضهم ليوبولد أرشيدوق النمسا ، أو آمورئ كبير فرسان المعبد ، أو الماركيز منتسرا الأمير الإيطالي ويتندر رتشارد وهو في فراش المرض بهؤلاء جميعاً ، ويغض من شأنهم وعمط من قدرهم . وعندئذ تسمع داخل سرادقه أصوات تأتيه من خارج ، فيسارع دى فو بالحروج لعله يتعرف إلى مبعها ومأتاها . فرأى جاعة من الأعراب يشرون ضجيجاً عالياً ومعهم سير حنث الأسكتلندي . فتجهم دى فو لرؤيته لأنه كان عقت الأسكتلندين عامة ، ثم سأله ما الحبر ؟

فأجاب الأسكتلندى أنه جاء بطبيب (أو حكم) من لدن صلاح الدين ، يفحص الملك ، وهو يضع فيه كل ثقة لما لمس فيه من حذق فى طبه ومهارة فى فنه . وقد وصل الطبيب مع حاشية تابعة له هى التى يصدر عنها هسذا الصياح الذى سمعه الملك . وقسد أرسل صلاح الدين مع طبيبه هدية من الفاكهة والطعام النادر

والشراب السائغ ؛ مصحوبة برسالة منه يتمنى للملك فيها عاجل الشفاء : ويعده فيها بالزيارة .

وأكد كنث براعة الطبيب لأنه قد اختبره في علاج خادمه ، وكان علاجه ناجعاً . واقتنع دى قو بحذق الطبيب كما اطلع على أوراق اعتماده من صلاح الدين ، فقدمه إلى الملك ، الذى فض الرسالة التى يحملها وقرأ فها ما يلى :

« سلام الله ورسوله محمد . تحية من صلاح الدين ملك الملوك ، سلطان مصر وسوريا ، نور الدنيا وملاذها إلى رتشارد العظيم ملك إنجلترا . أما يعد ، فقد نمى إلينا ، يا أخى في الملك ، أن المرض قد مد إليكم يدآ ثقيلة لا تحتمل ، وأن ليس لديكم من الأطباء غير النصارى والهود ، الذين لا يعملون ببركة الله وتبينا الكريم . ولذًا فانا مرسلون إليكم بطبيبنا الخاص يقوم برعايتك ، ويسهر على راحتك ، وهو ﴿ أَدْنَبِكُ ﴾ الحكيم ، الذي ان رآه اسرائيل نشر جناحيه ورحل عن غرفة المريض ، والذي يعلم مز ايا الأعشاب والأحجار ، ومسير الشمس والقمر والنجوم ، وفى وسعه أن ينقذ الإنسان من كل ما لم يكتب على الجبن . وإنا لهذا فاعلون ، متوسلين إليك من أعماق القلوب ، أن تكرمه وتفيد من حدّقه . ولم أفعل ذلك تقديراً لشجاعتك فحسب . . . وإنما فعلته لكي أقضى على الخصومة القائمة بيننا الآن ، إما باتفاق شريف ، أو علناً محد السيف في ساحة القتال . ذلك لأنى أرى أنه لا يليق مكانتك وشجاعتك أن تموت ميثة العبد أنهكه سيده بالعمل . . ه .

ثم مثل كنث أمام رتشارد فسأله الملك عن سبب ريارته لدير الناسك ، وعن الرسالة التي كان يحملها فاعترف بأنها موجهة من « جاعة القواد الصليبين » إلى الناسك لكي يتوسط لدى صلاح الدين في عقد صلح دائم وسحب جيوش المسيحين جميعاً من أرض فلسطين،

أما شروط الصلح فهى مضمون الرسالة التي كانت مختومة وليس له بها علم .

وعندتذ بخل على الملك الرئيس الأعلى لفرسان المعبد والمركبر منتسرا الإيطالى موفدين من قبل « جماعة القواد المسيحين » ، وأفضيا إلى الملك ألا يتعرض لفحص الطبيب العربي إلى بعد ما تقر « الجماعة » هذا التصرف وبعد ما تعين لمرافقته بعض أطباء الفرنجة .

ورفض الملك أن يستجيب لهذا الطلب ، وسمح للطبيب أن يناوله شيئاً من الدواء الذي كان نخفيه في صدره .

ولما كانت الغيرة تأكل صدر الأمير الإيطالي من ملك الإنجليز فقد أراد أن يوقع بينه وبين ملك فرنسا وأمير النسا ، وتمسى هو بعدئذ ملكاً على بيت المقدس . وأيده في هذه الموامرة رئيس فرسان المعيد ، حتى تسود الفرقة بين الصليبين ، ويبقى هو في بيت المقدس سيداً على نفسه يتمتع باستقلاله الذاتي بميداً عن ملوك أوريا .

وأفلحت المؤامرة وهم دوق الفسا بانتزاع العلم المربطاني من فوق الربوة التي رفع عليها ، لكى بحل علم النسا محله ، وأحس الملك بهذه الحركة فانطلق من مرقده كألوحش متجها نحو علم بلاده ، وأعاده إلى مكانته ، وداس بقدمه علم النمسا ، وتحدى بالمبارزة كل من يعترض سبيله ، ووكل إلى الفارس الأسكتلندى حراسة العلم البريطاني .

وانفرجت أسارير الفارس لهذه الثقة التي وضعها فيه الملك ، وظن أنه يستطيع بذلك أن يتقرب إلى الأمرة الإنجلزية التي بهواها و أديث ، وأن بمد إليها يده فتقبلها . وإذ هو في هذه الأحلام جاءه رسول من الملكة تغبته بأنها هيأت له في سرادقها مقابلة معشوقته الأمرة . ولم يكن قصد الملكة في الواقع من ذلك إلا أن تغرى الفارس بالتخلي عن واجبه في حراسة العلم ، فيتعرض لغضب رتشارد ، وتنتقم لتفسها بذلك من الأميرة التي

كانت تغار منها . ويستحيل بعدئذ على العاشقين أن عبيمها .

وخدع السير كنث وقصر في مهمته فاستطاع أحد خصوم الملك أن ينزع الراية البريطانية ، وعبثاً ما حاول كلب الفارس الأمين أن يدفع عنها ، وكاد أن يموت مما أصابه من جراح أثناء العراك .

ووقف الفارس إلى جوار كلبه مهموماً كاسف البال ، وإذا بالطبيب يباغته ويتطوع لعلاج كلبه الأمين . ويبث الفارس الطيب آلام ضميره من اهمال واجب الحراسة ،- فيشير عليه الطبيب باللجوء إلى صلاح الدين ملاذ كل عاجز وضعيف .

تم أفضى الطبيب للفارس أن صلاح الدين لا يقبل الصلح مع الصليبين إلا إن تم ذلك مع رتشارد وحده وبشرط أن يرضى الملك بزواج صلاح الدين من الأميرة أدبث :

ولما استمع إلى ذلك الفارس الأسكتلندي رفض أن يلجأ إلى صلاح الدين الذي قد يظفر مجيبته إذا قبل رتشارد شروط السلطان . واعتزم أن يبلغ الملك بنفسه حقيقة ما حدث للعلم ، وليكن ما يكون .

وغضب الملك غضباً شديداً لما عـــلم باقـــــراح صلاح الدين ، وأمر بابعاد الفارس الأسكتلندى وتنفيذ حكم الاعدام فيه فوراً عقاباً له على اهمال واجبه .

ولم يقبل الملك شفاعة فى الفارس الأسكتلندى ، حتى توسط له الطبيب العربى ، واستطاع أن يقنعه بأن الطلسم الذى يستخدمه فى معالجته لا يفعل فعله إلاان عفا عن الفارس . وعندتذ يرى الملك نفسه مضطرآ إلى العفو ؛ فيرحل الفارس إلى معسكو صلاح الدين لاجتاً عنده .

ولما ألمغ الملك قرار الأمراء الصليبين الذى يقضى بضرورة الصلح مع صلاح الدين وقبول شروطه على أساس المصاهرة التي غرضها البطل العربي ، وإلا عاد الأمراء إلى بلادهم وخلوا ملك بريطانيا وحده في ساحة القتال ـــ لما أبلغ جذا قال :

ا وهل أبدَى السلطان ميلا إلى اعتناق المسيحية ؟ ان صح هذا فليس على وجه الأرض ملك أمنحه يد قريبتى ، بل أختى ، قبل أن أقدمها لصاحبي صلاح الدين النبيل – أى والله ، حتى إن جاء الأول يقدم التاج والصولجان تحت قدمها ، وجاء صلاح الدين خالى الوفاض لا علك سوى سيفه الكريم وقلبه العظم ! . .

وقرر ألملك أن مجتمع بالأمراء الصليبين أملا في أن محتمم على المضي في الجهاد . وخطب فيهم ، ونال تأييدهم جميعاً ما عدا المركيز الإيطالي ورثيس فرسان المعبد ، فقال الملك :

« . . . ما كتت أحسب أن اساءتى ــ وريما كانت عارضة ويغىر اصرار سابق ــ تجد لها فى قلوب أحلافى مرتعاً خصيباً في هذه القضية المقدسة التي تسعى لها ، وأنهم من أجلى يسقطون المحراث من أيديهم ، بعد ما خط الأخدود حتى قرب نهايته ، وأنهم من أجلى يحيدون عن الطريق المستقم الذي يؤدي إلى بيت المقدس ، والذي بسلاحهم شفوة . حقاً لقد كنت أخدع نفسي حيبًا كنت أظن أن خدماتي القليلة ترجح أخطائي الطائشة . وإذا ذكرتم أنى أخف إلى الطليعة دائماً عند الهجوم ، فلا تنسوا أنَّى أكون دائمًا في ذيل المتقهقرين . وأنى ان رفعت رايتي فوق بلد مقهور ، فان في ذلك لكل الجزاء الذي أرجو ، ثاركاً لغرى اقتسام المغانم . كنت أستطيع أن أطلق اسمى على المُدائن ٱلَّتِي نَعْزُوهَا ، ولكني أسلمت لغيرى البلاد , وان كنت عنيداً صلب الإرادة ، أفرض الرأى بجرأة واقدام ، فما أحسب أنى ضننت بدمى ودم قوى فى انفاذ ذلك الرأى عمثل تلك الجرأة وذلك الاقدام . وأن كنت في عجلة المسر أو في ماحة القتال زعمت لنفسي على جنود الآخرين سلطاناً ، فقد كنت أبداً أنظر إلى هؤلاء الجنود كأنهم جندى ، أشرى لهم بمالى المؤونة والدواء ان قصر أرباسهم عن

احرازها . . . ووالله لأقطعن بيميني يسارى لو كان لديكم دليل ينهض شاهداً ضدا خلاصي . . . ولو ظفرنا يصهيون فلن أكتب على أبوابه اسم رتشارد ، بل أولئك الأمراء الذين عاونوه على الانتصار » .

غير أن الأمير الإيطالى وصاحبه أصرا برغم هذا على التخلص من رتشارد باللسيسة ، واتفقا مع أحد الأعراب على أن يأتى لهم برأسه .

ويبلغ الملك صلاح الدين قرار جماعة القواد الصليبيين باستثناف القتال بعد ما تنقضي فترة الحدنة ، ويحمل هذه ويرد السلطان باستعداده لدخول المعركة ، ومحمل هذه الرسالة إلى رتشارد رسول يتنكر في زى رجل نولى .

ويصل إلى سرادق الملك ذلك الاعرابي الحائن الذي حرضه الأمير الإيطالي على اغتيال الملك، فيتعرض له النوبي ، ويهشم الملك رأسه ويقضى على حياته .

ويعد النوبي الملك أن يرشده إلى الرجل الذي اعتدى على العلم البريطاتي وانتزعه من مكانته .

وكأن السير كنث كما قدمنا قد صحب الطبيب إلى معسكر صلاح الدين لاجئاً عنده بعد ما عقا عنه الملك تقصيره في واجبه وطرده من معسكره . وبينها يسير الرجلان صوب معسكر السلطان يعترف الطبيب العربي للسير كنث الفارس الأسكتلندي بأنه هو ذلك العربي عدوه القديم الذي لاقاه من قبل متخفياً في زي بطل عربي وهما في الطريق إلى العين التي تعرف باسم و درة الصحراء ، ويبوح له بأنه أعجب بتلك الفتاة واديث الي كان يجدها أحياناً في سرادق الملك ، وأنه يريدها زوجاً للسلطان . ووعده إن حقق له هذا أن يعاونه في الكشف عن سارق العلم فيعيده بذلك إلى حظيرة الملك ويرد له رضاه .

وعندئذ تنكو الفارس الأسكتلندى فى زى رجل نوبى ء وحمل معه رسالة صلاح الدين إلى الأميرة الإنجليزية ، وعرض على الملك أن يصف له الأمراء المسيحين جميعاً وهو كفيل بأن يتبين فيهم السارق

الذي خطف العلم . وفعل الملك ، واستعان الفارس الأسكتلندي \_ كما تصحه الطبيب العربي \_ بالكلب الأمين .ونشب الكلب أظفاره في الأمير الإيطالي وأنزله من جواده ، فعرف الملك أنه هو الذي اعتدى على رابته .

وعندئذ اقترح ملك فرنسا أن مجتمع الأمراء المسبحيون ليحكموا في الأمر . غير أن الملك في سورة الغضب تحدى الماركيز الإيطالي للمبارزة ، وحدد لها فيليب ملك فرنسا يوماً معيناً للنزال على أرض مجايدة ، اقترح أن تكون أرض صلاح الدين .

وهنا طلب الملك إلى النوبى أن يتوجه إلى صلاح الدين ويرجوه أن يختار له بطلا عربياً ينازل الأمير الإيطالى نياية عنه . وسمح له قبل مغادرته المسكر البريطاني أن يبلغ اديث رسالة السلطان إليها .

ولما مثل النوبي بن يدى الأميرة أدركت أن هذا النوبي هو بعينه سير كنث جاءها متخفياً ، وقد أبدت له استياءها من مضمون الرسالة وصاحبها وحاملها ، وأعرضت عبها في كبرياء وشم . كما أيدت شديد امتعاضها للملك ، وعتبت عليه اضطهاده لسير كنث ، قوعدها أن يبلغ السلطان رفضها ، وحمل النوبي هذه الرسالة .

وحل يوم النزال بين رتشارد والأمير الإيطالي . واستعد صلاح الدين لهذا اليوم استعداداً عظيماً . واستقبل رتشارد بالترحاب الشديد . ولما أبدى الملك رغبته في لقاء الطبيب كشف صلاح الدين عن شخصه ، واعترف أنه هو الطبيب تنكر لكى يقوم بعلاج الملك رتشارد .

وعندئذ أدرئه الملك أن صلاح الدين هو الذي عمل على على انقاذ سير كنث من الموت الذي كان مهدداً به لاهماله واجب حراسة العلم البريطاني التي وكلت إليه . وعرف أن صلاح إلدين مليمثل البطل العربي الذي يبارز أمير إيطاليا نياية عن الملكِ رتشارد .

وفي هذا الظرف تنازل صلاح الدين عن رغبته في الانتران بالأمسيرة البريطانية ، وآثر الفسارس الأسكتلندي على نفسه .

ويتهزم الأمير الإيطالي في المبارزة هزيمة منكرة ويعترف باعتدائه على العلم البريطاني ، ويتهم معه في الجريمة رئيس فرسان المعبد .

وهنا يكشف الملك للأميرة اديث عن حقيقة سير كنث ، فهو أمير أسكتلندا ووريث عرشها ، ويبدى موافقته على قرانهما ، ويرمى من وراء ذلك إلى تخفيف حدة التوتر بين أسكتلندة وإنجلترا بهذه المصاهرة الملكية .

وبينها كان الأمير الإيطالي في فراشه يعاني ألم الجراح التي ألمت به على أثر المبارزة بينه وبين البطل العربي ، تسلل إليه رئيس فرسان المعبد ، وطعنه في أحد جنبيه طعنة شديدة قضت على حياته .

ويفتضح للحافلين سر الجريمة ، فينتقم صلاح الدين من رئيس الفرسان توآ ويفصل بسيفه الباتر رأسه عن جسده .

وفى شهاية هذا اليوم يقترح رتشارد أن يتبارز مع صلاح الدين لكى تكون السيادة فى بيت المقدس للفائز فى النزال ـ ويرفض صلاح الدين هذا العرض لأن بيت المقدس ملك للمسلمن لا ينازع .

ثم يعاود الملك العرض على صلاح الدين بالمبارزة من أجل الشرف والكرامة . ويرفض صلاح الدين مرة أخرى لأن حياته ــ في اعتقاده دـ ملك رعيته وليست ملكاً له .

ويفترق البطلان صديقين على أن يكون بيت المقدس للمسلمين .

ويعود صلاح الدين إلى معسكره ، ويبعث بالطلسم الشهير هدية منه إلى سير كنث بمناسبة عقد قرانه على اديث . ويحتفظ البيت الملكى الأسكتلندى بالطلمم ، يشفى به كثراً من الأمراض المستعصية .

ويعود الأمراء المسيحيون جميعاً ــ وعلى رأسهم رتشارد ــ إلى مواطنهم فى أوربا ، ويبقى بيت المقدس ملكاً للمسلمين .

وهكذا تنتهى قصة الطلسم التي كتيها سير وولثر سكوت لكى يصور بها جانباً من الحروب الصليبية التي نشبت بين المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى .

### تقدير عام للقصة وكاتبها

تدور حوادث القصة كلها كما أوجزنا حول موقف من المواقف المشهورة في الحروب الصليبية بين رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا ، وصلاح الدين الأيوبي ، وليست أهمية القصة في تسلسل الأحداث فيها ، وإنحا ترجع أهميتها إلى أنها تبسط كثيراً من جميزات العصور الوسطى ، وتبين لنا في تفصيل واسهاب رأى المسلمين في المسيحيين ، ورأى المسيحيين في المسلمين ، لذلك العهد . كما تصور الروح العسكرية التي سادت لذلك الحقبة من التاريخ ، والتعصب للدين ، والاسهاتة في الدفاع عنه ، والاعتقاد في السحر والحرافة ، وطرفاً في الدفاع عنه ، والاعتقاد في السحر والحرافة ، وطرفاً من حياة الرهبان المسيحيين وقسوتهم على أنفسهم في أسلوب توبتهم إلى الله ، وتكفيرهم عما اقترفوا من ذنوب .

وكذلك رسم الكاتب فى القصة صورة رائعة للفروسية فى ذلك الغهد ، كما مجد المسلمين وبطولة العرب فى كثير من المواقف .

وتبين القصة كذلك كيف كانت المبارزة بين الأمراء وسيلة لفض ما قد ينشب بينهم من خلاف .

وتروى القصة لونين متباينين من الحب : لوناً شهوانياً مجرداً يعزوه سكوت إلى أهل الشرق عامة ، وآخر أفلاطونياً عذرياً ، ويعزوه إلى الغربيين في ذلك

الزمان ، وهو حب لا يمس العاشق فيه معشوقته ، ويكاد يسجد لها من دون الله .

ولعل أدق ما ترويه لنا الرواية تحليلا مفصلا لشخصي رتشارد وصلاح االدين . يعرض لنا سكوت رتشارد رجلا قوى البنية غليظ الطبع ، شديد النفوذ على أتباع الصليب جميعاً ، سريع الغضب ، سليم الطوية ، صريح العبارة ، لا يعرف إلى المداراة أو التواء القصد سبيلا , أما صلاح الدين فيمثل المكر والدهاء ۽ والصبر وطول الأناة . يعرضه لنا المؤلف في مستهل القصة متخفياً في شخص مجاهد من المحاهدين المسلمين ، مقداماً شجاعاً ، لا يتهيب ولا مخاف . ثم مخلع عنه زى المحارب ، ويأتى لنا به ثانية متنكراً في لباس الطبيب أو ( الحكيم ) كما محب سكوت أن يسميه عامدًا ، لأنه يريد أن يوميء إلى أن العرب كانوا نخلطون بين (حكمة) الطب و (حكمة) الفلسفة ورواية · الحكم والأمثال . وفى محتمّ القصة ينزع صلاح الدين كل معلم التنكر ، ويبرز لنا في شخصه الحر الكريم ، جواداً ، سياسياً محتكاً ، وحكماً عدلا بين الصليبين .

كانت حكاية والطلسم وقصة تافهة تتداولها الألسن فى أسكتلندا و فالتقطها سكوت وبيد صناع أكسب الحكاية أهمية قصوى و وأفرغها فى قصة من أثمن ما خلفت لنا الأجيال الماضية من تراث فى هذا المجال الأدبى وقدمه إلى الحال الأدبى وقدمه إلى معاصريه مادة شائقة للقراءة فى صورة جديدة كل الجدة من القصة التاريخية و يحيا الماضى على صفحات الجدة من القصة التاريخية . ويحيا الماضى على صفحات قصصه مرة أخرى فى رواية قد تبتعد عن الحقيقة كثيراً ولكنها تقبل التصديق .

إن سكوت لم يعبث بالتاريخ إلا ممقدار ما عبث به شيكسير الذي كان يحور التتابع التاريخي لكي يحدث في القارئ أو المستمع تأثيراً درامياً . أما الأشخاص والدوافع فيلتزم فيها الواقع والحقيقة .

وكان سكوت أحياناً يبتدع الشخصية الرئيسية في الرواية ابتداعاً ، ويخلفها من عدم ، ويجعل أشخاص التاريخ أنفسهم الذين كان لهم في الواقع ماض معروف، في موضع ثانوى في القصة ، وذلك لكى يعطى نفسه مزيداً من الحرية في عرض بطل الرواية — كما فعل في ويفرلي وايفانهو — كما كان في بعض الأحيان الأخرى بجعل إحدى الشخصيات الثانوية في التاريخ — التي لا يعرف العالم علما الكثير — الشخصية الرئيسية في قصته ، وذلك لكى يتمكن من الإضافة إلى الواقع كيفا شاء ، كمل فعل في كنلورث .

أما اللغة التي اختارها ليعبر بها عن هذا اللون من القصص فهى وصط بين التكلف والبساطة ، أو بين القديم وحده ينفر القارئ ، القديم وحده ينفر القارئ ، فكان يوثر أحياناً لغة الحديث العادى غير أنه يعزز . تأثيرها بالشعر ، وبشىء من التعبير الكلاسيكى القديم الذى لا مندوحة عنه لنقل صورة الماضى إلى القارئ المتوسط في عهده .

وكان أقوى ما يدفع سكوت إلى الشهرة الأدبية رغبته فى تصوير عهد الاقطاع تصويراً صحيحاً . وكان يفعل ذلك فى مستهل حياته بنظم القصائد ، فلما بزه اللورد بيرون فى هذا الميدان انتقل إلى ميدان خر سيدان القصة حد حتى لا يستطيع آديب من الأدباء أو كاتب من الكتاب أن يباريه فيه .

إن كتابة القصة تدين لسكوت بالشيء الكثير ، وإذا كانت القصة عند رتشاردسن وفيلدنج وسمولت في القرن الثامن عشر مرآة تعكس أساليب الحياة في ذلك القرن ، فقد كانت في يد سكوت مرآة تعكس الماضي البعيد الذي كان المعاصرون لعهده يجهلونه كل الجهل ، استمد الأسهاء والتواريخ من كتب التاريخ القديمة وحولها إلى أدب رائع للة للقارئين . وكأنه العدمة إلى الجئث البالية الروح والحياة ، أو كأنه ساحر

يسير وسط القبور ببعث الحياة فى الأشياح من ساكنها . أنه بحق رائد القصة التاريخية فى الأدب العالمي .

وربما يزه غيره في مضار إحياء التاريخ . غير أن سكوت كان فناناً ولم يكن باحثاً أو دارساً . فلم يتقيد بتسلسلي حوادث التاريخ ، وقد يبتكر الموقف التاريخي كله . يعطى نفسه الحرية في رسم الأزياء والأشكال ، ولعله بهذا ــ أو يرغم هذا ــ قد نجح في إحياء الماضي .

كان يرى خلف سير التاريخ نمطاً متكرراً ، أدركه وحاول أن يفسره . التاريخ عنده حركة نضالية تعبر عن تحكم الأقدار في اليشر ، وليس مجرد سمل الوقائع . وهي نظرة كلاسيكية قديمة . والأشخاص في رواياته تعرف دورها تماماً ، ويصور مسلكهم فيحسن التصوير ، ولكنه لا يتعمق في الأسباب والدوافع ، ولا مجاول أن يكشف عن سيكولوجية الأشخاص — ولعل هذا هو الفارق بينه وبين كاتب القصة التاريخية في العصر الحاضر .

مجد الماضى لأنه يرى فى القرون الحوالي القيم التي كانت تقضى عليها الحياة الحديثة . فكان يعشق روح العصور الوسطى التي يعتقد أنها كانت تربط الأفراد بالأخوة المسيحية . وكان يستاء حين يرى الناس ينبذون هذه الرابطة في سبيل مادية لا روح فيها ، وليس لها عنده قدر يذكر .

والحرية الاقتصادية التي سادت عصره لا تحقق في ظنه حرية الفرد عقدار ما تحث على الأنانية والاستهتار معقوق الآخرين . وكان سحر الماضي البعيد - فوق كل شيء - يفعل فيه فعل السحر ، فيجذبه مذهولا نحو جلال يفوق الحيال ، نحو مجد وعزة وثراء . وكأنه أراد أن يحفظ في قصصه بوميض هذا الماضي قبل أن يحبو ضيارة أو يختفي عن الأنظار .

كان محافظاً محب ترسم التقاليد ، بيد أنه كان يدرك الدور الذي لعبته العامة في سير التاريخ ، ولم يحط قط من شأنهم . وكان يؤمن بالكنيسة الرسمية وبالدولة ، يدين لكلهما بالولاء والتقدير والحبة .

وقد عاشت سبرته عطرة مائة عام بعد وفاته . ثم أخذت قيمته في الأدب تهبط تدريجاً في القرن العشرين لأن البلاغة لم تعد أسلوب العصر ، كما اهتم الناس بالحقيقة أكثر من اهتمامهم بالحيال ، وبالدقة أكثر من المبالغة . وحكم عليه النقاد بمثالبه أكثر مما حكموا عليه بزاياه . والقراء المعاصرون من الشباب يرون بساءه مقدسات فلا تعجم ، ومناجاته مسهية فلا مجدون لها الوقت ، وأبطائه ضخاماً لا يمثلون الواقع ، وأوصافه لمشاهد الطبيعة طويلة تبعث في النفوس السأم .

ولشدة اهتمامه بالتحدث عن الأمراء والنبلاء نسى النقاد أنه اهتم كذلك كثيراً بالعامة من أهل أسكتلندة . ولم يعد لذلك مس بالرغم من كل ما أداه – موضع اهتمام قراء القصة التاريخية في العصر الحديث . ويرجع ذلك – فوق ما ذكرنا – إلى أن بعضاً من تلاميذه تفوقوا

عليه في نفس اللون الأدبي الذي حاول أن مخلقه من عدم . كما يرجع أيضاً إلى أنه كان في حياته بأبي أن يأخذ نفسه مأخذ الجلد ككاتب وأديب . وكان مهمه أن ينعته الناس «بالرجل المهذب» أكثر عما ينعتونه بالكاتب والأديب . وهي فلسفة في الحياة لا تتفق و دقة الصناعة التي يتطلبها الكاتب لكي يحول السرد القصصي اللي عمل فني . فلم يكن – مثلا – كتولستوى يكوس مبع سنوات من حياته لكي يخرج قصة «الحرب مبع سنوات من حياته لكي يخرج قصة «الحرب والسلام» . بل كان يكتب على عجل ولا يأبه بالمراجعة ولا يكترث البتة بالشكل . ويكفيه كما قال أحد النقاد وأن ثبدأ الرواية بداية رائعة ، ثم تتقدم تقدماً طبيعياً ، فتشتد إثارتها لاهمام انقارئ كلما تدفقت حوادثها من فتشتد إثارتها لاهمام انقارئ كلما تدفقت حوادثها من

وقد يسترد سكوت مكانته الأدبية . ولا عجب ان حدث هذا فأعجب منه قد حدث في تاريخ الذوق الأدبي .



# العست المخاليل بن احمد المستداد المراهم الابياري

فى خلافة الحليفة الثانى عمر بن الحطاب وفى سنة اثنى عشرة من الهجرة أخذ المسلمون فى تمصير البصرة وأخذ العرب ثباعاً يفدون إليها جاعلين منها مقامهم ، ونزل المنيون طرفاً والحجازيون طرفاً وانحازت البطون والأفخاذ إلى أصولها تتميز بمنازلها .

وكان لهوالاء العرب أسواق أدبية أقاموها في البصرة تحكى أسواقهم في الجاهلية، أعرفها المربد الذي كان على ثلاثة أميال من البصرة ، والذي بلغت شهرته مبلغ عكاظ ، فكانت تعقد فيه حلقات الحطباء وندوات الأدباء.

وعاشت البصرة صدر الإسلام مقر العلماء والحفاظ والقراء ، وحن أفضت الدولة إلى بني أمية وانتقلت العاصمة إلى دمشق لم تفقد البصرة مكانها العلمية والأدبية ، لا ينبغ شاعر ولا يظهر أدبب ولا يبرز عالم إلا قصد البصرة بجد فيها من يستمع له ويعي عنه ويأخذ منه . وجذبت تلك المكانة غير العرب إليها من العراق وفارس وغيرهما فلنخل على الفكر العرب إليها من العراق وفارس وغيرهما فلنخل على الفكر العرب الهوى العاصمة وعاشت البصرة في العصر الأموى العاصمة وعاشت المعلمية للدولة على حين كانت دمشق العاصمة السياسية، وعاشت المدينة بيهما للغناء والمغنن .

وإلى جانب البصرة كانت الكوفة ، غير أن البصرة ظلت أسبق وعنها كانت تأخذ الكوفة إلى أن قامت الدولة العباسية فأخذ خلفاؤها يؤثرون علماءها على علماء البصرة ويتخذون منهم معلمين لأبنائهم .

وأزكى هذا الإيثار الروح العلمية بين البلدين فكان له أثر أما أثر في إنعاش الحياة العلمية وظهور آراء لم يكن مقدر لها الظهور لولا هذه المنافسة .

ق ظل هذه الحياة العلمية المنعشة المتأثرة بحضارات عُتلفة نشأ الحليل بن أحمد فى البصرة ، وكان مولده فى العام المم مائة من الهجرة فى خلافة الحليفة الأموى العادل عمر بن عبد العزيز (٩٩ه – ١٠١ه) . على ذلك إجاع المؤرخين . هذا إذا أغفلنا رواية سامش كتاب تهذيب المهذيب لابن حجر عبارتها : وجد نخط الذهبي أنه ولد سنة ١٠٥ه .

ثُم امتدت به الحياة ليشهد نهاية الدولة الأموية وكان عندها قد جاوز الثلاثين بقليل ليستقبل الدولة العباسية ليعيش في ظلها عمراً طويلا .

ولا نعلم على التحقيق أين كان مولده ، وان كان بعضهم يقول : إنه ولد بمدينة عمان — بضم العين وفتح الميم المخففة — على شاطئ الحليج الفارسي ، وغلبة البصرى عليه واشهاره بهذا اللقب دون غيره تكاد تفيدنا أن إقامته بعان \_ إن صح أنه ولد بها \_ لم تكن كثيرة ، لهذا نسبت عمان وذكرت البصرة ، هذا إلى ما كان البصرة من صفة قامت النسبة إليها لقباً يميز مدرسة عن مدرسة ، أعنى مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة .

والحليل بن أحمد يكنى أبا عبد الرحمن ، ويذكر النسابون أنهم لا يعرفون بن النبى ووالد الحليل من اسمه أحمد سواه .

وأحمد هذا هو ابن عمرو بن تميم . ويذهب بعض النسابين إلى أنه ابن عمر بن تميم ، كما يذهب آخرون إلى أنه أحمد بن عبد الرحمن .

و إلى فرهود بن مالك بن فهم بن عبد الله بن مالك ابن نصر بن الأزد بن الغوث ينتهى نسب الخليل .

ويقال إن نسبه ينتهى إلى فرهود بن شيبان بن مالك ابن فهم بن غنم بن دوس بن عدنان بن عبد الله ابن كعب بن عبدالله بن مالك بن نصر بن الأزد ، از دعمان .

وأظن أن القول بولادة الخليل بعيان مردها إلى أن فرهود جده من أزدعمان .

وعلى أبي عمرو بن العلاء تتلمذ الخليل، وكان أبو عمرو علماً فى القراءة والعربية ، وكان من تلامذته مع الخليل يونس بن حبيب وأبو محمد على بن المبارك الزيدى .

وكان إلى جانب أبي عمرو بن العلاء شيوخ آخرون من المحدثين روى عنهم الخليل منهم : أيوب السختياني البصرى ، وعاصم الأحول بن النضر البصرى ، وعبان ابن حاضر الأزدى ، والعوام بن حوشب ، وغالب ابن خطاف القطان البصرى .

وكان الحليل يرى رأى الأباضية أتباع عبدالله بن أباض ـــ وهم فرقة من الحوارج يةولون بتكفير مخالفيهم

من أهل القبلة — غير أنه ما لبث أن رجع عن ذلك حين جالس أيوب السختياني . وإذا عرفنا أن السختياني كانت وفاته فيما بين سنتي ١٢٥ هـ ، ١٣١ هـ استطعنا أن نحكم بأن الخليل رأى رأى الأباضية مبكراً وعدل عنه مبكراً .

والذين يترجمون للخليل مجمعون على أنه كان من الزاهدين المنقطعين إلى الله غير راغب في متاع الدتيا ، وكان أحد أربعة من أهل العربية أصحاب سنة ــ كما يقولون ــ على حين كان غيرهم من معاصريهم من أهل العربية أصحاب أهواء .

وثما يروى له من زهده وتعففه أنه أقام فى البصرة فى خص لا يقدر على فلسين وتلامذته يكسبون بعلمه الأموال .

وقد أرسل إليه سليان بن على والى البصرة لتأديب أولاده نظير راتب بجريه عليه فأخرج خيزاً يابساً وقال للرسول : ما دام هذا عندى فلا حاجة لى فيه ـــوهو يعنى سليان بن على ــوكتب إليه شعراً يقول فيه :

أبلغ سليان أنى عنه فى سعة وفى غنى غير أنى لست ذا مال شحاً بنفسى إنى لا أرى أحدا عوت هزلا ولا يبقى على حال والفقر فى ألنفس لا فى المال نعرفه ومثل ذاك الغنى فى النفس لا المال فالرزق عن قدر لا العجز ينقصه ولا يزيدك فيه حول محدال

وكان النضر بن شميل يقول ؛ أكلت الدنيا بعلم الحليل وهو في خص لا يشعر به .

كما كان يقول : ما كنا ندرى أى الرجلين مقدم فى العبادة : ابن عون والحليل بن أحمد ؟

وكان سفيان الثورى يقول : من أحب أن ينظر إلى رجل خلق من الذهب والمسك فلينظر إلى الحليل بن أحمد . وهو يعنى نقاء معدنه وطيب نفسه .

وفى الحق لقد كان الحليل من الراغبين عن الدنيا الراغبين إلى الله بحج سنة بعد سنة وكان يقول : إن لم تكن هذه الطائفة — يعنى العلماء — أولياء الله تعالى فليس لله ولى ، وكان يقول: إنى لأغلق على بابى فما يجاوزه همى.

وكان كثيراً ما ينشد بيت الأخطل: وإذا افتقرت إلى اللخائر لم تجد ذخــراً يكون كصالح الأعمـــال

وإذا انضاف إلى هذا ما يروى له من قوله: أربع تعرف من الآخرة: الصفح قبل الاستقالة -- طلب الصفح ُ وتقديم حسن الظن قبل اللهمة ، والبذل قبل المسألة ، ومخرج العذر قبل العتب ، علمت كيف كان يأخذ الخليل نفسه وكيف كان يسومها وما كان يريد للناس أن يكونوا عليه زهداً منه في الحياة وتهويناً لها .

وحسبك قوله :

وقب لك داوى الطبيب المريض فعاش المريض ومات الطبيب وكن مستعداً لداء القناء فإن الذي هـو آت قدريب

والخليل بعد هذا كان ذكيا فطناً ، ولقد قيل : إنه لم يكن بعد الصحابة أذكى من الخليل ولا أجمع لعلم العرب منه .

و عكون أن الحليل وابن المقفع اجتمعا ليلة بطولها يتذاكران ثم افترقا ، فسئل الحليل عن ابن المقفع فقال : رأيت رجلا علمه أكثر من عقله . وقيل لابن المقفع : كيف رأيت الحليل ؟ فقال : رأيت رجلا عقله أكثر من علمه .

ويزيدك إيماناً محكم ابن المقفع على الخليل ما يرويه الأصمعى عن الخليل عن تقسيمه للعلوم هذا التقسيم الذى سأسوقه إليك والذى يدلك على مبلغ عقل هذا الرجل وتحكمه فيا بين يديه وأنه لم يقف عند الوعى والحفظ بل عدا هذا وذاك إلى الابداع والحلق . يروى

الأصمعى فيقول قال الحليل ؛ العلوم أربعة ، فعلم له أصل وفرع ، وعلم له أصل ولا فرع له ، وعلم له فرع ولا أصل له ولا فرع . فأما الذي له أصل له ولا فرع . فأما الذي له أصل وفرع فالحساب ، ليس بين أحد من المخلوقين فيه خلاف ، وأما الذي له أصل ولا فرع له فالنجوم ليس لها حقيقة يبلغ تأثيرها في العالم — يعنى الأحكام والقضايا على الحقيقة . وأما الذي له فرع ولا أصل له فالطب وأهله منه على التجارب إلى يوم القيامة، والعلم الذي لا أصل له ولا فرع فالجدل — يعنى الجدل بالباطل .

وهما ينطق بقطنته ما رووه له من أنه كان عند رجل دواء لظلمة العين ينتفع به الناس ، فمات هذا الرجل وافتقر الناس إلى ذائه الدواء ، فقال الحليل : أله نسخة معروفة ؟ قالوا : لا . قال : فهل له آنية كان يعمله فيا ؟ قالوا : نعم ، قال : جيئوني بها . فجاءوه بها فجعل يشم الإناء ونخرج نوعاً نوعاً حتى أخرج الأخلاط جميعاً وأخذ يتعرف أقدارها إلى أن اهتدى إلى ذلك . شم وجدت النسخة في كتب الرجل . فوجدت الأخلاط كما اهتدى إليها الخليل .

والمؤرخون مجمعون على أنه كان إماماً فى العربية كما كان الغاية فى استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس فيه ، كما كان أول من استنبط علم العروض .

وما من شك في أن معرفته بالإيقاع والنظم أعانته على استنباط هذا العلم العروضي الذي لم يأخذه عن أستاذ ولا احتذاه على مثال سابق ، ينضم إلى هذا ذكاء خارق . ولقد قالوا عنه في استنباطه لهذا العلم "عروضي واختراعه إياه من أن ذلك تأتى له حين كان عمر بالصفارين فسمع وقع مطرقة على طست وكان عندها يردد بيتاً من الشعر فاذا هو يواتم بين ما يسمع وبين ما يردد وإذا الفكرة تواتيه في أن يقطع الشعر تقطيعاً ينتهى به إلى وضع البحور ، وما تحبها من تفصيلات ،

وهذا. ان صح يدلك على ما رزق الرجل من بديهة متوثبة وفطنة متأهبة .

والذى لا نشك فيه أن الرجل كان على قدرة فى تلوين النظم والتحكم فيه أكسبته إياها معرفته النغم والإيقاع - فهم يروون له قصيدة على « فعلن فعلن الله متحركات وساكن الثى يقول فها :

سئلوا فأبوا فلقد بخلــوا فلبئس لَعمرك ما فعلوا أبكيت على طلل طربا فشجاك وأحزنك الطلل كما يروون له قصيدة على فعلن ساكنة العن يقول

لها يونوون له قصيدة على فعلن ساكنة العين يقول فها :

هذا عمرو بستعفى من زيد عند الفضل القاضى فالهوا عمرا إلى أخشى صول الليث العادى الماضى لبس المرء الحسامى أنفا مثل المرء الضم الراضى

فهذه القدرة هي التي يسرت الرجل أن يملي غلى الشعر تلك الأوزان التي اخترعها . ولقد كان مهذا مشغولا شغل به فترة ما نظن أنها كانت قصيرة . فمثل هذا العلم الأصيل الدقيق الوافي لا يكون نتاج ساعة . وما نظن تلك الحادثة التي وقعت له في سوق الصفارين \_ إن صحت - إلا بله الفكرة .

ومما يدلك على شغل الحليل سدا العلم العروضى كما قلنا وأنه كان لهجا به لا يفتأ يشغل بالتقطيع حتى غلبه التقطيع على أمره وبات يردده عن غير وعى : ما يروونه عنه من أن ابناً له دخل عليه وهو يقطع بيتاً من الشعر وما نظن الحليل كان عندها مالكاً لأمره ، إذ لو كان كذلك ما خرج ابنه عنه وهو يصرخ ويقول : إن أبي قد جن . ويدحل الناس عليه فيعلمون حاله وبجدونه على غير ما قال ابنه فيقول مخاطباً ابنه :

لُو كنت تعلم ما أقول عدرتني أو كنت أعلم ما تقول عدلتكا لكن جهلت مقالي فعـــدلتني وعلمت أنك جاهل فعـــدرتكا

وهكذا تلخص هذه الحادثة نشأة هذا العلم فى رأس الحليل وشغله به شغلا ألهاه عن نفسه وكاد يثير حوله الشكوك. وما نظن هذا العلم استوى له إلا يعد جهد طويل كما قلنا .

وعلى يدى الخليل خرج سيبويه وعنه أخذ . وكل ما يحكيه سيبويه فى كتابه فعن الخليل ، وكذلك كل ما جاء فى الكتاب غير معزو لقائل فعن الحليل ، وحين يقول سيبويه فى كتابه : فسألته ، فهو يعنى الحليل . وهكذا ترى أن كتاب سيبويه يكاد يكون أكثره لأستاذه الحليل .

وشارك سيبويه فى الأخذ عن الحليل جملة منهم النضر بن شميل وأبو فيد مورج السلبوسى وعلى بن تصر الجهضمى .

وكما حدث الحليل عن شيوخ من المحدثين مروا بك حدث عنه شيوخ من المحدثين . فقد روى عنه : حاد ابن زيد ، وأيوب بن المتوكل ، والأصمعى ، وهارون ابن موسى ، ووهب بن جرير بن حازم ، وداود بن المحمر ، وأخوه هذاب بن المحمر .

والحلاف في موت الحليل يربى على الحلاف في مولده فمن المؤرخين من يقول إنه مات سنة خمس وسبعين ومائة على هذا الرأى الكثرة . ومنهم من يقول إنه مات سنة نيف وستين ومائة . والنيف كل ما زاد على العقد للى أن يبلغ العقد الثانى ، وهذا قريب مما سبة ه . ومنهم من يقول : إنه مات في سنة ستين ومائة .

وبعد هذه الأقوال المتقاربة ينقل ابن خلكان في كتابه الوفيات قولاً بعيداً عن هذه الأثوال كلها فيقول ; وقال ابن الجوزى في كتابه الذي سياه شذور العقود إنه توفى سنة ثلاثان ومائة .

غير أن ابن خلكان لا يُترك هذا القول بمر دون تعقيب منه عليه فيقول : «وهذا غلط قطعاً » .

والمؤرخون الذين اختلفوا اختلافاً يسراً في مواسا الحليل ثم اختلفوا اختلافاً كثيراً في وفاته لم تختلفوا في مكان موته فكلهم مجمعون على أنه مات بالبصرة .

والخليل لم ممت عن علة وإنما مات عن صدمة بسارية فى المسجد ، فالمؤرخون يروون أنه دعل يوماً المسجد وهو مشغول الفكر ، فشغل عن أن يبصر ما بين

يديه ؛ فاذا سارية تصدمه ، وإذا هو يتمع ميتاً .

والمؤرخون الذين يروون هذا لم يُسكتوا عن أن يلخلوا في رأس الخليل ليتبينوا ما شغله فيقرلون : كان يقول : أريد أن أقرب نوعاً من الحساب تمضي به الجارية إلى البياع فلا يمكنه ظلمها ، وإنه دخل المسجد وهو يعمل فكره فى ذلك فصدمته السارية وهو غافل هنها بفكره ، فانقلب على ظهره فكانت سبب موته .

كما يقولون: بلكان يقطع بحرًا من العروض.

وإنى إذ أشك في الأولى أقيم منها دليلا على غوص الرجل وراءكل عويص . وإذ أرد الثانية أجد معى دليلا وهو أن الرجل كان قد ذل له علم العروض ولان فلم يعد البيت من الشعر يشغل عتمله بتقطيعه هذا الشغل الصارف.

ومات الحليل وما نظنه دون كل ما علم ، وحسبك على هذا دليلان : أولما هذا الذي سقناه على لسان سيبويه فى كتابه . وثانى الدليلن ما رواه أبو بكر ابن الصرفي ، فلقد قال : قيل لسيبويه : هل رأيت مع الخليل كتباً يملي عليك منها ؟ قال : لم أجد معه كتباً إلا عشرين رطلا ، فيها نخط دقيق ما سمعته من لغات العرب ؛ وما سمعت من النحو فأملاه من قلبه .

فلقد دون الحليل شيئأ واحتفظ بشيء آخر جعل وعاءه قلبه عليه على تلاميله ، وكان منه هذا الذى يتصل بالنحو والذي أخذه عنه تلميذه سيبويه .

وإليك ما وقع لنا مما دونه الخليل من كتب :

١ – كتاب الإيقاع ، ذكره ابن الندم وابن خطكان .

٧ – كتاب تصريف الفعل . ومنه قطعة عكثبة بودليانا .

٣ – كتاب التفاحة ، في النحو . وقد صورتة البعثة المصرية لتصوير مخطوطات انمن .

٤ – كتاب جملة آلات العرب ، ومثة نسخة مَعَكُتبة أيا صوفيا .

ه – كتاب شرح صرف الخليل . ومنه قطعة عكتبة برلىن .

٣ - كتاب الشواهد . ذكره ابن النديم وابن

٧ ــ كتاب العروض . ذكره ابن الندم وابن

٨ - كتاب فائت العين . ذكره ابن النديم .

٩ – كتاب في العوامل , ذكره ابن خلكان .

١٠ ــ كتاب في معنى الحروف , ومنه نسخة بمكتبة ليدن وأخرى بمكتبة برلين .

١١ ــ كتاب النغم . ذكره ابن النديم وابنخلكان . ١٢ ـــ كتاب النقط والشكل . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

١٣ ـــ وبعد هذا يأتى كتابه الكبير الخالد الذي يعد أهم مؤلفاته ، وهو :

كتاب العين ، ألذى هو أول معجم عربي .

#### كتاب العن :

ومن قبل كتاب العن كانت محاولات حول جمع الكلمات التي تتصل بغرض ما حسيا كان أو معنوياً ، فالجمع عنى أولا بتدوين كل ما يتصل بالسيف مثلا وبالزرع والنبات والمطر إلى ذلك من الموضوعات الحسية ثم بالقوة والخور والشباب والهرم وغبر ذلك من الموضوعات المعنوية .

لقد سيق هذا التدوين الحاص ، وكان ما وصلنا منه قبل الحليل قليل مثل كتاب الحشرات لأبي خبرة الأعرابي ، ثم إن هذا التدوين الخاص لم ينقطع بظهور التدوين العام الذي بدأ به الخليل فلقد كان منه الكثير مما عاصر الخليل ومما جاء بعده .

ولكن كان الحليل السباق إلى تدوين اللغة وترتيب ألفاظها على محارج حروف الهجاء .

وكانت بن بدى الحليل الحروف العربية في صورتين صورة سابقة وهي الأنجدية أعنى : أنجد هوز حطى كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ ، تلك الكلمات التي تنتظم حروف الهجاء مرتبة على هذا السياق الذي تصوره الكلمات على ترتيبها هذا الذي جاءت عليه اللغة الفينيقية ثم اليونانية والذي هو هو في اللغات السامية ، ما عدا الحروف التي انفردت مها العربية .

وإلى جانب تلك الصورة كانت صورة أخرى تنتظم حروف الهجاء العربية تضم الحروف المتشاسة بعضها إلى بعض كما هي الحال في الحبشية وإن كانت تختلف شيئاً عن النسق الحبشي الذي لا تزال صورته محتفظ بها الترتيب المغربي وهو :

ا ب ت ث ج ح خ د ذر ز ط ظ ا ال م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه و ی

على حين هو عند العرب المشارقة :

أب ت ث ج ح خ د ذر ز س ش ص ض ط ظع غ ف ق ك ل م ن ه ح و لاى .

وما من شك فى أن هذا النسق الثانى كان موجوداً إلى جانب النسق الأول من قبل أيام الحليل وحسبك ما أثير يوماً فى حضرة الحليفة المروانى عبد الملك بن مروان (٢٦ هـ – ٨٦ هـ) حين قال لجلساته : أيكم يأتينى بحروف المعجم فى بدنه وله على ما يتمناه ؟ فقام إليه سويد بن غفلة فقال: أنا لها يا أمير المؤمنين. فقال: ما عندك ؟ فقال : أنف . بطن . ترقوة . ثغر . ما عندك ؟ فقال : أنف . بطن . ترقوة . ثغر . جمجمة . حلق . خد . دماغ . ذكر . رقبة . زند . صاق ، شفة . صدر ، ضلع . طحال . هامة . وجه .

يد , فهذه آخر حروف المعجم والسلام على أمير المؤمنين .

فهذه الكلمات بمساقها هذا تشير حروفها الأولى إلى حروف الهجاء وترتيبها الذى ارتضاه العرب المشارقة ولا زلنا نحن عليه .

كان هذان النسقان بين يدى الخليل أعنى النسق الأنجدى ثم النسق الآخر الذى تصور صورتين صورة مشرقية وصورة مغربية (حبشية) وكان بوسع الخليل أن يرتب معجمه على واحد من هذين النسقين ولكنا رأيناه يأبى هذا النسق وذاك ويرتب معجمه على نسق جديد خضع فيه لخارج الحروف .

والمتصلون بعلم اللغات مجدثوننا أن اللغة السنسكريتية فيها هذا المنحى الذى ينظر الى مخارج الحروف .

ولقد كانت للعرب صلات بالهند ، وكانت البصرة كما حدثتك محط رحال الكثيرين من هنا ومن هناك . وقد يكون الحليل لقن شيئاً من هذا عن السنسكريتية فأخضع له لغته العربية ، كما قد يكون هذا من بدع الحليل ، ولقد كان الرجل رجل صوت فلم لا تملى عليه فطنته الصوتية هذا المنحى اللغوى كما أملت عليه المنحى العروضى فأبدع هنا وهناك .

ورتب الخليل الحروف العربية على مخارجها من الحلق على النظام الآنى كما جاء فى مقدمته لكتاب العين: أ

ع ، ح ، ه ، خ ، غ ، ق ، ك ، ج ، ش ، ض ، ص ، س ، ز ، ط ، ت ، د ، ظ ، ث ، ر ، ل ، ن ، ف ، ب ، م ، و ، أ . ى ،

وقد ساقها ابن منظور فى مقدمته لكتابه اللسان وهو يصف كتاب العن على النحو الآتى :

ع . ح . ه . خ . غ . ق ، ك . ج . ش . ض . ص . س . ز . ط . د . ت . ظ . ذ ، ث . ر . ل. ن . ف . ب . م . ى . و . أ .

ولبعض الأدباء ممن لهم نظم في ترتيب حروف كتاب العين ، وهو أبو الفرج سلمة بن عبدالله بن دالان المعافري الجزيري :

يا سائلي عن حروف العن دونكها
في رتبة ضبها وزن واحصاء
العين والحاء ثم الهاء والحاء
والغين والفاف ثم الكاف أكفاء
والجيم والشن ثم الضاد يتبعها
صاد وسين وزال بعدها طاء
والدال والتاء ثم الطاء متصل
بالظاء ذال وثاء بعدها راء
واللام والنون ثم الفاء والياء

غير أنه يلاحظ أن ثمة خلافاً فىالترتيب بين ما سيق منظوماً وبين ما سيق غير منظوم فى الحروف الأخيرة وهى التي يضمها عجز البيت الأخير .

وعلى حن يعد الحليل العن أقصى الحروف محرجاً يذكر سيبويه أن الهمزة أقصى الحزوف مخرجاً ، غير أنه بيروي عن ابن كيسان ( ٢٩٩ هـ ) أنه سمع من يذكر عن الحليل أنه قال : لم أبدأ بالهمزة لأنها يلحقها النقص والتغيير والحذف ولا بالألف لأنها لا تكون فى ابتداء كلمة ولا فى اسم ولا فعل إلا زائدة أو مبدلة ولا يالهاء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها فنزلت إلى الحيز الثانى وفيه العن والحاء فوجدت العين أنصع الحرفين فابتدأت به ليكون أحسن فى التأليف . وليس العلم بتقدم شيء على شيء لأنه كله مما محتاج إلى معرفته فبأى بدأت كان حسناً وأولاها بالتقديم أكثرها تصرفاً .

وقد بسط الحايل في كتابه العن الكلام في هذه الحروف وعارجها فعدها تسعة وعشرين حرفاً جعل منها خسة وعشرين حرفاً صحاحاً لها أحياز ومدارج كما جعل منها أربعة هوائية :

(أ ﴾ أما الصحاح قهى على وفق ما رئها :

١ – العين ثم الحاء ثم الهاء من حير وأحد ،
 وبعضها أرفع من بعض .

٢ ــ الخاء والغين من حيز واحد ، وهذه الأحرف
 الحمسة يلقمها بالحروف الحلقية .

٣ ــ والقاف والكاف لهويتان ، الأن هيدأهما من اللهاة ، والكاف أرفع .

٤ - الجيم والشين والضاد ، في حيز واحد ، وهي حروف شجرية لأن مبدأها من شجر الفم ، وهو مفرجه .

الصاد والسين والزاى ، في حير واحد ، وهي حروف أسلية لأن مبدأها من أسلة اللسان ، ه هي مستدق طرفه .

٣ ـــ الطاء والدال والتاء ، في حير واحد ، وهي حروف نطعية لأنها تخرج من نطع الغار الأعلى .

 الظاء والذال والثاء ، في حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض ، وهي حروف لثوية .

القاء والياء والمم ، في حير واحد ، وهي حروف شفوية لأن مبدأها من الشفة .

#### (ب) أما الحروف الهواثية قهى ;

 ١ ـــ الياء والواو والألف والهمزة ، وليس لها جير تنسب إليه إلا الهواء ، غير أنه جعل الواو والألف والياء قسها ، والهمزة وحدها قسها .

وأنت ترى أن ثمة فروقاً بين هذا النسق والنسق الأول لا سيا في حروف العلة فعلى حين قد رتبها أولا ; (و - تا - ى - ) إذا هو يرتبها هنا (ى - و - أ - ) ثم يرتبها مرة أخرى في مقدمته (و - ى - ،

أ –) ويسوقها المعافرى فى بيته الأخير على ترتيب
 غالف حيث يقول :

واللام والنون ثم الفساء والبساء والميم والواو والمهموز واليساء

وإذا عدنا إلى سيبويه ، وهو تلميذ الخليل وجدناه يرتب الحروف على النحو الآتي :

الهمزة - الألف - الهاء - العين - الحاء - العين - الحاء - الغين - الحاء - المعين - الحاء - المعين - المحاء - الماء - المون - الطاء - المال - الثاء - الطاء - الذال - الثاء - الطاء - الذال - التاء - الفاء - المال - التاء - الفاء - المال - الواو .

من هنا نرى أن هذا النظام الذى أراده الحليل وتأثر به سيبويه لم يكن يضبطه ضابط آلى كما هى الحال اليوم بعد أن أصبحت فى أيدينا آلات لتسجيل مخارج الحروف على وجه دقيق استطعنا بها ترتيب الحروف ترتيباً حديثاً على وأى الحليل فى شيء ويوافقه فى شيء آخر .

ولقد سمى الحليل كتابه باسم أول حرف اعتمده وهو العين ولقد جاء بعده من حدا حدوه منهم تلميد الحليل النضر بن شميل ( ٢٠٤ه) يذكر له حاجى خليفة في كتابه كشف الظنون كتاباً اسمه ١ الجيم ولا شك في أنه تأثر فيه يمنهج أستاذه ان صح ما رواه حاجي خليفة فالذي نعرفه أن النضر له كتاب اسمه المدخل إلى كتاب العين . وثمة رجل آخر كان معاصراً لابن شميل وهو أبو عمرو الشيباني اسماق بن مرار (٢٠٦ه) يعزى إليه كتاب في اللغة اسمه الجيم أيضاً أنه معزو إلى الحرف الأول منه وإذا الكتاب ليس كذلك وإنما هو مبدوء بالهمزة وأن تسميته الكتاب ليس كذلك وإنما هو مبدوء بالهمزة وأن تسميته مهذا الاسم لعلة أخرى رآها مؤلفه فمن معاني الجيم في اللغة الديباج ولاستحسان المؤلف لكتابه مياه بالجيم في ومن بعد النضر جاء الهروى أبو عمرو شمر بن حمدويه ومن بعد النضر جاء الهروى أبو عمرو شمر بن حمدويه ومن بعد النضر جاء الهروى أبو عمرو شمر بن حمدويه أيضاً يقول

ابن الأنبارى عنه فى كتابه؛ نزهة الألبا فى طبقات الأدباء : «وألف كتاباً كبيراً على حروف المعجم وابتدأه بحرف الجيم » .

ويذكر حاجى خليفة كتابين آخرين أحدهما كتاب العين ويعرف به فيقول : « في الحروف » ولا يزيد على ذلك شيئاً ، وثائى الكتابين هو كتاب الميم للبوتى أحمد يعرف به حاجى خليفة وأكبر الظن أن الكتابين من هذا المنحى .

وإذ كان الحليل أول واضع للكلم العربي في صورة معجمية فكان عليه بعد أن اختار الترتيب أن يستقصى الكلمات . وكان اعتماده على ما ذكر الصرفيون من قبله من حصر الأبنية الكلمة وجعلها إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خاسية .

وعلى هذا وجد الخليل أن مبلغ عدد أبنية كلام العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربع من الثنائى والثلاثى والرباعى والخاسى من غير تكرار اثنا عشر ألف ألف وخسياتة آلاف وأربعائة واثنا عشر (١٢٠٣٠٥).

الثنائى : سبعائة وست وخمسون ( ٧٥٦) .

والثلاثى : تسعة عشر ألفاً وسبّالة وست وخمسون (١٩,٦٥٦ ) .

والرباعى : خسائة ألف وإحدى وتسعون ألفا وأربعائة ( ٩٩١,٤٠٠ ) .

والخاسى : أحد عشر ألف وألف وسبعائة وثمانية وثلاثون ألفاً وستمائة ( ١١،٧٣٨،٦٠٠ ) .

وهذا الإحصاء اعتمد فيه الخليل على تنقل الحرف في بنيته من الكلمة، فالحرف في الكلمة الثنائية تنتج عن تنقله صورتان يكون أولا ويكون ثانياً ، والحرف في الكلمة الثلاثية تنتج عن تنقله صور ثلاث يكون أولا وثانياً وثالثاً ، والحرف في الكلمة الرباعية تنتج عن تنقله صور أربع ، وفي الكلمة الحاسية خمس صور ه

وهذا الاستقصاء تم الاستصفاء اقتضى الخليل جهداً كبراً لا شك .

غير أنك لو نظرت إلى أساس هذا العمل تجده لا يبعد كثيراً عن الأساس الذى وضعه الحليل للوائره العروضية .

ولعل ما صرح به ابن درید فی مقدمته لکتابه الجمهرة کان هو ما فعله الخلیل ولم یصرح به حیث یقول :

إذا أردت أن تولف بناء ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً أو رباعياً أو خاسياً فخذ من كل جنس من أجناس الحروف المتباعدة ثم أدره دائرة فوقع ثلاثة أحرف حواليها ثم فكها من عند كل حرف بمنة ويسرة حتى تفك الأحرف الثلاثة فيخرج من الثلاثي ستة أبنية ثلاثية ،

وهذه هي صورتها : ﴿ ٥٠٠

فالذى ابتكر الدائرة العروضية هو الحليل ، وبعيد على الحليل ألا يستخدم هذا الأساس الدائرى في اللغة كما استخدمه في العروض وما نظن ابن دريد إلا صور ما لم يصوره الحليل .

وهذه الصور التي ابتدعها الخليل ليحصر بها الكلمات جعل كل تقليب منها على الحرف الأول مخرجاً ليتيسر له الحصر وليأمن التكرار .

ولقد سمى كل صورة فصلا كما سمى ما ينتج عن الصورة مادة . فالفصل فى باب الثنائى يشتمل على مادتين وفى الثلاثى على ست مواد وهكذا .

وأخذ الحليل يشير مع كل فصل فى الأبنية الثنائية ثم الثلاثية إلى المستعمل والمهمل حتى إذا ما جاوز الثلاثى إلى الرباعى والحاسى اكتفى بايراد المستعمل ولم ينص على المهمل لكثرته .

ولقد استهل الحليل كتابه محرف العبن كما تعلم مفتتحاً إياه بباب الثنائى الصحيح ، ويسميه أيضاً

المضاعف ، إذ جمع فيه الثلاثي المضعف مثل ؛ عجب ، وظاهر أن سبب تسميته هذا بالثنائي هو لوروده على حرفين . وقد أخذ جذا بعد الخليل ابن دريد في الجمهرة والقالي في البارع .

وكان الترتيب الطبيعي أن يمضي الحليل فيذكر العين مع ما يليها في المخرج وهو الحاء ثم مع الهاء ، ثم مع الحاء ثم مع الحاء وهكذا ، غير أنه حين لم يجد لهذه الفصول في اللغة شواهد وهدا هذا إلى أن السبب هو تعذر النطق بها صرح بذلك في أول الباب .

وينتهى الحليل إلى العن مع القاف فيصورهما صورتين الأولى (عق والثانية مقلومها : قع ، ثم هو إذا ما وصل إلى القاف لا يذكر هذه الصورة الثانية وقع و لورودها هنا ، وكان هذا شأنه في جميع صور الكتاب .

ويتتبع الحليل العين مع سائر الحروف إلى أن يبلغ الميم التي هي آخر الحروف الصحيحة فلا يعرض لمصور العين مع حروف العلة أو الهمزة , والذي يفعله هنا مع العين مثلا يفعله مع جميع الحروف ، لأنه جمع هذه الكلات في باب ساه اللفيف وضعه بعد أبواب الثلائي .

وحن يفرغ الحليل من باب اللفيف يأخذ ف ذكر الرباعي والحاسي يسوقهما محتلطان ولا يفرق بيهما وهذا مخالف ما ساقه في المقدمة .

والكتاب يرويه الليث بن المظفر بن نضر بن سيار عن الحليل ، ويرويه عن الليث راو آخر مجهول هو أبو معاذ عبدالله بن عائذ .

وإليك مادة من مواد كتاب العين ، من الثنائي المضاعف وهي عتى ، تكشف عن منهج الحليل الذي بسطناه .

عق :

يقول الحليل :

العرب تقول: عق الرجل عن ابنه ويعق عقاً ؛ إذا حلق عقيقته وذبح عنه شاة ــ وتسمى الشاة التي تذبح لذلك عقيقة ـ قال الليث: توفر أعضاؤها فتطبخ بماء وملح فتطم المساكين ــ وفى الحديث: كل امرئ مرتبن بعقيقته. وفى الحديث: إن الرسول صلى الله عليه وسلم عق عن الحسن والحسين فأعطى بزنة شعورهما ورقاً.

والعقة : العقيقة . وتجمع عققاً . والعقيقة : الشعر الذي يولد به . وتسمى الشاة التي تذبح لذلك عقيقة . يقع اسم الشعر على الطعام ، كما وقع اسم الجزور التي تنقع على العقيقة . وقال زهير في العقيقة :

أذلك أم أقب البطن جـــأب

علبه من عقيقت عفاء

وقال امرو القيس :

يا هند لا تنكحى بوهة عليه عقبقته أحسبا ويقال : أعقت الحامل : إذا نبتت العقبقة على ولدها فى بطنها ، فهمى معق وعقوق ، وجاعة العقوق عثق .

قال روية :

قد عنق الأجدع بعد رق بقارح أو زولة معـــق وقال :

وسوس يدعو مخلصاً رب الفلق سرًّا وقد أون تأوين العقــــق وقال أيضاً:

كالهورى انجاب عن ليل السبرق

صيت التعشير وزام الضحى ناسل عقته مثل المسد

ونوى العقوق ؛ نوى هش لين رخو المضغة تعلقه الناقة العقوق إلطافاً لها فلذلك أضيف إليها . وتأكله العجوز . وهي من كلام أهل البصرة لا تعرفه الاعراب في بواديها .

وعقيقة البرق: ما يبقى فى السحاب من شعاعه .
قال : وجمعه العقائق ، قال عمرو بن كلثوم :
بسمر من قنا الخطى لدن وبيض كالعقائق بختلينا
وأنعق البرق ، أى تسرب فى السحاب ، وأنعق
الغبار : إذا سطع . قال روية :

إذا العجاج المستطار انعقا

قال أبو عبد الرحمن - وهو الحليل - أصل العق الشق وإليه يرجع عقوق الوالدين ، وهو قطعهما ، لأن القطع والشق واحد . يقال : عتى ثوبه ، إذا شقه : ومنه: عق والديه يعقهما عقاً وعقوقاً . قال زهير ;

فأصبحها فيها عـــلى خـــير موطن بعيدين فيهـــا من عقـــوق ومأثم \_

وقال آخر :

إن البنين شرارهم أمثاله من عق والده وبر الأبعدا وقال أبو سفيان بن حرب لحمزة سيد الشهداء رضى الله عنه يوم أحد حين مر به وهو مقتول : ذق عقق . أى ذق جزاء فعلك يا عاق ، لأنك قطعت رحمك وخالفت أباءك وذقت وبال ما حسبت .

والمعقة والعقوق واحد قال النابغة :

أحلام عاد وأجساد مطهرة من المعقة والآفات والأثم والعقيق : جزع أحمر ينظم ويتخذ منه الفصوص ، الواحدة عقيقة . والعقيق . واد بالحجاز ، كأنه عق ، أى شق ، غلبت الصفة عليه غلبة الاسم ، وازمته الألف واللام لأنه جعل الشيء بعينه . قال جرير :

فهيهات هيهات العقيق وأهــــله وهيهات خل بالعقيق نحاوله

أي بعد العقبق وأهله .

ثم يختم الحليل المادة بالرباعي المكرر البنية فيقول :
و العقيق : طائر أبلق طويل الذنب يعرف صوته
يالعقعقة . وجمعه : عقاعق ٤ .

هذه صورة من عرض الخليل لمادته لم يلزم نفسه فيها بنهج وإنما هو استطراد . يقصح أحياناً ويهم أحياناً يشرحأحياناً ويترك الشرح أحياناً .

وهذا الجهد الذي نلمسه هنا نلمس مثله في جميع المواد ، وهذا يصور لك كم كان عناء هذا الرجل الذي يقال عنه إنه الواضع الأول لمعجم عربي وليته حين أخذ في عمله خفف عن نفسه شيئاً فلم يضم إلى مشقته مشقة أخرى مهذا الترتيب الذي الترمه .

ولكنك ترى أن هذه المادة الزاخرة الذى ضمها كتاب العين والتي سقنا لك شاهداً منها بعيد أن تستوعها ذاكرة ، وأن الخليل كان حين هم بهذا العمل الكبير علائه مظاناً بين يديه ، وحين استوى له المنهج الذى رسمه استطاع أن يستفرغ المظان ويستصفى ما فيها ، ولكنه على كل حال جهد لا يطبقه إلا الحليل يملك العقل المنظم والرأى المادى اللذين بهما يهون الكثير .

والماضي في كتاب العين يرى أن الخليل على عناية كبيرة باللغات فذكر عنعنة تمم وكشكشة ربيعة كما أشار إلى لغة هذيل وتمم والبمن ، كما لم يفته أن يشير إلى لغة المعاصرين له في إقليمه العراق أو بلدته البصرة .

كما عنى بالقياس يرد أكثر ما يورد إليه ، كما لم يسكت عن تعليل المسميات التي يوردها ليربطها بموادها، كما دعم لشروحه اللغوية بموفور من الشواهد الشعرية والأمثال والقرآن والحديث .

ويلاحظ أن الحليل توسع فى الاستشهاد الشعرى لا يقف عند شعراء معينين بل تجاوزهم إلى سواهم فنراه يستشهد بشعر لأبى دواد وعدى بن زيد وهما ممن لا تروى العرب أشعارهما كما يقول الأصمعي . كما نراه

يستشهد بشعر الكبيت ، والكبيت متهم بأن كلامه ليس يفصيح .

كما تجده يستشهد يشعر لبشار ويشعر لحفصالأموى من المولدين ، وأكثر اللغويون لا يرضونهما .

ولقد جاء يعد الحليل من شك فى نسبة هذا الكتاب العين - إليه ، واتصل هذا الشك ينقله الحلف عن السلف ويحقبون عليه . ولقد تناول هذه الشكلة أخيرا اثنان من رجالنا المعنيين بالمعاجم هما الدكتور حسن تصار والدكتو عبدالله درويش بسطا فيها القول بسطا وعلى حين يميل الدكتور نصار للأخفذ بالرأى القائل إن كتاب العين كان للخليل ترتيب أبوابه ثم كان لليث تحشيته . يذهب الدكتور درويش إلى أن كتاب العين المخليل بحون هذا هو الرأى الأخر المعول عليه ،

وبعد قلقد كان الحليل بكتابه هذا أول معجمي وكان رأساً لمدرسة معجمية اقتفت أثره وانتفعت بمهجه، فعلى مهج الحليل ألف القالم الساعيل بن القاسم (٣٥٦هـ) معجمه والبارع ، ثم الأزهري أبو منصوو محمد بن أحمد (٣٧٠هـ) معجمه والهذيب الم ثم الصاحب بن عباد أبو القاسم اساعيل (٣٨٥هـ) معجمه والمحمد والمحمد على بن اساعيل (٤٨٨هـ) معجمه والمحمد في بن اساعيل (٤٨٨هـ) معجمه المحكم المحمد على بن اساعيل

وكذلك انتفعت بكتاب العين المدرسة المعجمية الثانية التى حاولت التحلل من الترتيب على مخارج الحروف ، فهن وإن لم تنتفع عمهج الحليل فى هذا فقد أفادت الكثير من مادته فلم يبعد ابن دريد أبو بكر محمد ابن الحسن (٣٢١ه) فى معجمه والجمهرة ، عن كتاب العين كما أفاد ابن فارس أحمد (٣٩٥ه) منه شيئاً فى معجميه (المقاييس) و والمحمل .

وكما شغل كتاب العين المنشئين شغل المتعقبين والمنصفين ، فلقد استدرك أبو فيد مؤرج السدوسي ونصر بن على الجهضمي على كتاب العين كما استدرك عليه أيضاً أبو تراب . وألف المفضل بن سلمة (٣٠٨ هـ) كتاباً في الرد على الحليل وألف الكرماني النحوى الوراق هو الآخر ( ٣٢٩هـ) كتاباً ساه ، الجامع في اللغة ، جمع فبه ما أغفله الخليل في كتاب العين .

وفي نحو هذا ألف المطرز أبو عمر محمد بن عبد الواحد (٣٤٥ هـ) كتاباً سهاه و فاتت العين عكما ألف البشى الحارز نجى أبو حامد أحمد بن محمد كتاباً مهاه و التكملة و كذلك ألف أبو الأزهر البخارى (القرن الرابع) كتاباً سهاه و الحصائل و ولهمذانى الراعى أبو الفتح محمد بن جعفر (٣٧١ هـ) كتابه الاستدراك كما ألف الزبيدي أبو بكر محمد بن حسن (٣٧٩ هـ) كتابه و المستدرك كتابه و المستدرك محمد بن حسن (٣٧٩ هـ) كتابه و المستدرك عمد بن عبدالله (٣٧٩ هـ) كتابه و الموعب محمد بن عبدالله (٣٧٩ هـ) كتابه و الموعب التبانى أبو غالب تم م بن غالب (٣٣١ هـ) كتابه و الموعب فهذه جملة من الكتب التي تعقبت الحليل في كتابه العين ، وثمة كتب أخرى لمؤلفين حاولوا انصاف الحين ، وثمة كتب أخرى لمؤلفين حاولوا انصاف الحيل والرد على متعقبيه نذكر منها .

1 – كتاب التوسط ، لابن دريد محمد بن الحسن ( ٣٢١ ) .

٢ - كتاب الرد على المفضل فيها أخذه على الحليل
 لابن نفطويه ابراهيم بن محمد (٣٢٣هـ).

٣ - كتاب الرد على المفضل في الرد على الحليل
 لابن درستويه عبدالله بن جعفر (٣٤٧هـ).

وسهذه الجهود المعجمية التي بدأها الحليل وهدي إليها بعد أن اهتدى هو إليها استوت بين أيدى المعجميين المادة أولا وتفتحت لهم الطرق ثانياً فأخذوا يلونون ويشكلون.

وقد اختصر كتاب العنن اثنان :

أما أولها فهو أبو الحسن على بن القاسم السنجاني ، ذكره الباخرزى وذكر مختصره فقال : هو صاحب كتاب مختصر العين إلى أن قال : . . . وقد سهل طريق اللغة على طالبها وأدنى قطوفها من متناولها باختصاره كتاب العين .

وثانی الرجلین هو أبو بکر محمد بن حسن الزیبدی ( ۳۷۹ هـ) ولقد وقع الناس علی مختصره لکتاب العین قبل أن یقعوا علی کتاب العین نفسه وعاشوا علیه وکانت در اساتهم الی کانت حول کتاب العین مردها ایل هذا المختصر علی الرغم من أن الزبیدی بذل شیئاً فی الکتاب فوق اختصاره له .

ولقد جنيت البيئة العربية تفقد الأمل في العثور على نسخة من الكتاب إلى أن اهتدى أخيراً إلى خطيات منه تمهد الدريق إلى نشره نشرة علمية محققة سليمة .



# التشر المناظرة بساة تارك بعديد بعديد بعديد الكيناذ المعامراه المريني

#### حياة المؤلف وأخلاقه

من أعجب ما يمنى به كاتب السير أو التراجم ألا تكون له سيرة مكتوبة ، فيحيط الشك محوادث حياته كلها تقريباً من مولده إلى وفاته ، وما بعد وفاته فى أبنائه وأحفاده .

اختلف فى سنة ميلاده . ولكن المقرر أنها تقع فيما بين سنة خمس وأربعين وسنة خمسين للميلاد ، ويرجح الثنات أد مولده كان فى سنة ست وأربعين للميلاد ، فى مدينة نيروانة فى إقليم بويوتيا اليونانى .

وكما اختلف فى مولده ، اختلف فى سنة وفاته ، وإن كان الراجح أنه مات فى سنة مائة وعشرين الميلاد . إلا أن المؤكد الذى لاشك فيه هو أنه قد عمر حتى أربى على السبعين ببضع سنوات .

تزوج من تيموكسينا بنت ألكسيون. وهي سيدة فأضلة إلى دُرَّجة لفتت أنظار أصدقائه وزواره من الفلاسفة الرواقيين وغير الرواقيين ممن يعلون قيمة الخلق الحسن. يحكى عنها في هذا الصدد أن نفراً من هؤلاء الأصدقاء كانوا مع فلوطرخس (بلوتارك) عند نزولهم إلى البر بعد رحلة في الحارج ، إذ سمعوا

بموت ابنه قارون؛ فتوجهوا معه إلى بيته لمواساته في مصايه ولتقديم العزاء إلى زوجته ، ولكنهم لم يجدوا من مظهر البيت ما يدل على حدوث مأتم أو وفاة فيه ، كما هو المعهود في بيوت اليونان في مثل هذه الحالات من اضطراب وندب وبكاء ، حتى وقع في نفوسهم الشك من صحة الحبر وانصرفوا دون أن يقدموا عزاءهم السيدة محرجن ،

وبعد هذا الحبر اليقين عن زوجته يعود بنا الشك إلى أبنائه وعددهم ومصائرهم ، لولا شعاع من الضوء يلقيه فلوطرخس نفسه في رسالته إلى زوجته ، التي عرفت فيا بعد باسم «العزاء» .

ا ومع هذا ، فلماذا نتسى الحجج الى طالما قلناها للآخرين ، وننظر إلى مصابنا الحالى كأنه يقتلع مسراتنا السابقة وبمحوها ؟».

في هذه الرسالة ما يدلنا على أنه رزق بأربعة أبناء ذكور أكبر من هذه الطفلة ، وأن أكبر هوالاء الأبناء سـ واسمه فيما يبدو هو لامبرياس ، على اسم عمه ــ قد مات صغيراً ، كما مات أيضاً أخوه قارون صغيراً .

أما الاثنان الآخران — أوتوبولس وفلوطرخس (الأصغر ) — فهناك فى مولفات فلوطرخس الأب ما يدل على أنهما شبًا عن الطوق ، وأن أوتوبولس على الأقل قد تزوج وكان له أبناء . ولكن لا يعرف إن كانا — أحدهما — أو كلاهما — قد ماتا فى حياة أبهما أم ورثاه بعد موته . كما لا يعرف كم عدد أحفاده ، ولا إن كانوا جميعاً من أبناء ابنه أوتوبولس أم من أبناء ابنه أوتوبولس أم من

ولم يكن فلوطرخس من الساعين إلى الشهرة والسطوة ونفوذ المناصب . فقد لزم مدينته بعد فترة الارتحال فى الشباب وبواكير الرجولة ؛ وكان يعبر عن حبه لبلدته بقوله إنه يضن بأى واحد من أبنائها ينتقص من عدد سكانها بالاغتراب .

تولى فى مدينته العناية بشون الناس حتى ما كان منها تافها ، وكان هذا السلوك موضع فخره وزهوه ، وظل ملازماً مدينته لا يبرحها إلا فى سفارة أو رحلة تتعلق بقضاء مصالحها فى دواوين الدولة وعند الحكام . وقد تولى فيها منصب وآركون ، ، وهو منصب واحد من تسعة محافظر عملون مختلف أنحاء اليونان فى مجلس من تسعة محافظر عملون مختلف أنحاء اليونان فى مجلس من المونان .

تعلم فى أثينا على يدى فيلسوف يقال له أمونيوس ، ولكنه لم يكن ـــ فيما عرف عنه ــ متحيزاً لمذهب معين من مذاهب الفلسفة التي شاعت فى ذلك الأوان ؛ وإن كانت أخلاقه وسلوكه فى الحياة عامة أقرب ما تكون

إلى مبادئ الرواقية التي تنصح بها ، وهي العفة وتقديس الأسرة واحترام الكبير وإيثار المصلحة العامة والتماس السعادة فى إسعاد الآخرين .

مقط من نظره أحد أصدقائه المتعلقين بالفلسفة لآنه ، فى خصام مع أخيه ، قال لفلوطرخس الذى أهاب بأخوته وبفلسفته ، إنه ولا يقيم وزناً كبيراً للصدفة التى جعلت اثنين يولدان من اتصال جسدين معينين ، فعقب فلوطرخس على ذلك بأنه لا حتى له لا ق صفة الفيلسوف .

ولم يقتصر في علمه على ما أخذه من أثينا ، بل التمس العلم مرتحلا ، فزار مصر وبلاد آسيا الصغرى ، واستقر به المقام زمناً في روما ، ألقى فيها محاضرات في الفلسفة كانت موضع النفات ومثار اهتمام .

ويقال إنه في أثناء هذه الإقامة بروما حصل ما حصل من معرفة بتاريخ الرومان وسير عظائهم ، وإن كان هو ينكر هذا ، مدعياً أن محاضراته الفلسفية كانت أكثر شغلا له من أن يلتفت إلى غيرها من الموضوعات .

كان فلوطرخس واسع الثقافة ، لم يترك وجها من وجوه الثقافة فى عصره إلا أخذ منه كل ما يعطيه . ومؤلفاته شاهد ناطق على هذا الأفق المتسع الذى شمل الفلسفة والأدب والفن وعلوم الطب والطبيعة وما بعد الطبيعة . ومن آثاره ما هو ذو قيمة لا فى ذاته وحسب، ولا فيا يدل عليه من ثقافة عصره العلمية ، كرسالة وفى وجه قرص القمر ، وكفى ، يل منها ما له قيمة لأنه سحل بعض التراث الإنسانى من شعر وعقائد وعلوم لولاها لضاعت كما ضاع غيرها من التراث القديم ،

#### مؤلفاته ورسائله

أكبر موالفات فلوطرخس هو كتاب ۽ السير ۽ أو ﴿ الْدَاجَمِ ﴾ ، لأنه هو الذي ترتكز عليه شهرته وخلوده في التاريخ ـ أما ما عداه من موالفات فيشملها عنوان

واحد كبير جمعت تحت اسم واحد هو «الأعمال الأخلاقية » أو «الأدبية » Opera Moralia ، وكلها هما يمكن أن يسمى رسائل أو مقالات ، يزيد عددهاعلى الستين رسالة ، ويمكن تقسيمها من حيث موضوعها إلى ثلائة أقسام كبار : قسم إنسائي وقسم طبيعي وقسم مينافنزيقي ،

ولسنا بصدد ذكرها جميعاً ، ولكننا سنضرب أمثلة ببعضها فيما يلى ، لنظهر مدى اتساع أفق الرجل ومدى استيعابه لعلوم عصره :

ففى الإنسانيات رسائل تتعلق بالتعليم والهذيب كرسالته: وفى تعليم الأطفال: كيف ينبغى أن يقرأ الغلام الشعر، ومحورها الأخلاق فى شعر هوميروس،

وفيها رسائل تتعلق بالعلاقات الاجتماعية كمقالته في التمييز بين المتملق والصديق » . وكمقالته و جريالوس » وهي محاورة شائقة يثبت فيها المؤلف علو كثير من الحيوانات في أخلاقها على الإنسان .

وفيها رسائل فى التاريخ والآركيولوجى ، كمقالته وحول مفتريات هيرودوت ، التى ينقد فيها المؤلف المشهور الذى أساء إلى كل الدول غير الأيونية . وكرسالته وإيزيس وأوزيريس » .

وفيها رسائل فى السياسة كالمقالة التى عنوانها : « هل للإنسان إذا تخطى طور الشباب أن يشارك فى السياسة ؟ » ورسالة « فى المبادئ السياسية » .

ومن رسائله الطبيعية رسالة «مبادئ الصحة» ورسالة «وجه قرص القمر» ورسالة «أيهما أنفع : الماء أم النار ؟ ، وغيرها .

وله رسالة فى الميتافيزيقا المحضة ، هى « المسائل الأفلاطونية » إلى جانب مجموعة أحاديثه التى صميت باسم « أحاديث المائدة » والتى تشتمل على كل ما يهم المثقف فى ذلك العصر من موضوعات .

# كتاب السير المتناظرة

(أ) الكتاب ألف فلوطرخس كتابه هذا ، وهو رائعته الفريدة بعد أن استقر به المقام في بلدته قبروانة في النصف الثاني

من عمره المديد.

ولم يكن الكتاب الذي ألفه فلوطرخس هو الكتاب الذي بين أيدينا لا في مادته ولا في صورته ولا ترتيبه ، فهو يشير في كلامه عن تيثيوس ۽ أول سيرة في الكتاب الذي بين أيدينا ۽ إلى ما سبق له أن نشره في كلامه عن سيرة ليكورجوس ۽ ثالث سيرة في الكتاب ، وهي إشارة ضمن إشارات من قبيلها ۽ تدل على اختلاف ترتيب الكتاب الذي بين أيدينا عن الكتاب الذي بين أيدينا عن الكتاب الذي وضعه المؤلف نفسه .

والفكرة الأساسية فى الكتاب ، كما هو ظاهر ، هى المقارتة بين نبيل من اليونان ونبيل من الرومان ، تشابها فى الفطرة والسجية ، أو فى الحصال العقلية والحلقية ، أو فى ظروف الحياة . والنبيل عنده ليس نبيل طبقة أو لقب ، بل هو البارز فى ميدان الحرب أو السياسة أو الحطابة أو التشريع .

شبلت هذه المقارنات ستا وأربعين شخصية بين قائد وقنصل وسياسي وخطيب ومشرع وحكيم . ففي مقابل تيثيوس منشيء أثينا يورد سبرة رومولوس منشيء روما وواهما اسمها ، وفي مقابل ليكورجوس المشرع الاسبرطي يترجم لنومابومبيليوس المشرع الروماني ، وفي مقابل بيرلكليس حاكم أثينا وخطيها المشهور ، يضع صبرة فابيوس القائد الحطيب الروماني الذي وقف إزاء هانيبال محطته المشهورة التي سميت من أجلها الحركة الفابية الاشتراكية في إنجلترا باسمه ، وفي مقابل أرستيوس الحكيم القويم ، يورخ لماركس كاتو (الأكبر) . . . وهكذا .

وطريقته أن يورد سيرة العظيم البوناني ثم يردفها بسيرة العظيم الروماني ، ثم يعقب على السيرتين بفصل صغير يقارن فيه بين العظيمين . إلا أن عدد هذه المقارنات ليس ثلاثاً وعشرين كما كان بجب أن يكون ، بل ثماني عشرة فقط ، كل منها مقارنة بين رجلين الا مقارنة واحدة ، يقارن فيها المؤلف بين تيبيريوس وكايوس جراكوس من ناحية وبين آجيس وكليومينيس من ناحية أخرى .

ويعتقد بعض التقات أن المقارنات الأربع الباقية إما سقطت أو أنها لم تكتب على الاطلاق . ولكن المراجعة لبعضها تدل على أن المقارنة قد ضمنت السيرة نفسها عيث لم يبق ما يدعو لفصلها فى فصل مستقل ، واقتران سيرة الإسكندر وسيرة يوليوس قيصر ، وما فى سياف السيرتين ، وما قيل عن هذين الرجلين في معرض الكلام عن يومبيى ، دليل على أن المقارنة للنفصلة فى فصل مستقل بين هذين القائدين العظيمين لن تأتى بجديد .

على كل حال ، لا مطعن من سقوط هذه الفصول الأربعة ، إن كانت قد سقطت ، على الفكرة الأساسية للكتاب . وكل ما بمكن أن يوخذ منها لا يعدو أن يكون دليلا جديداً على أن الكتاب الذي بين أيدينا مختلف إلى حد ما عما تركه موافعه .

ولكن الاختلاف لا يقف عند حد الترتيب وأسبقية النشر ، بل لقد أضيفت إلى الكتاب أربع سير كتبها فلوطرخس عن أرتاركسركسس ، وآراتوس السيكي إلى وجالبا وأوتو . وقد أهدى سيرته لآراتوس السيكي إلى رجل يقال له بوليكراتس على خلاف سائر البراجم التي أهداها إلى سوسيوس سينكيا . وليس هناك من سبب ظاهر لإضافة هذه السير لامبراطور فارسي وحاكم يوناني عيل إلى العدل والرحمة وقمع الطغيان ، ومغامر من المرتزقين بالحرب (جالبا) يتمكن من اعتلاء

عرش الامبراطورية الرومانية فترة قصيرة ريباً يقتله الجند الثائرون الذين ولوه العرش بعد مقتل فيرون طمعاً في مكافأته التي لم تتحقق ، وقاتل هذا المفامر وخليفته على العرش (أوتو) ، فليست هي مقارنات ، ولا يكاد يوجد شبه بين أي اثنين مها ، ولكن يبلو أنها أضيفت لمحرد كونها سراً لبعض العظاء وذوى المناصب العليا .

والحلاصة أن كتاب والسيرة بصورته التي بين أيدينا محتوى على خسين ترجمة للعظاء بين يوناني وروماني ، وأن الصبغة الغالبة عليه هي المقارنة بين عظيم من اليونان وشبيه له من الرومان ، عظاء تمتد فترة تواريخهم من إنشاء أثينا ، أو على الأصح تعميرها بالسكان على يد تيثيوس ، وإنشاء روما على يد رومولوس إلى القرن الميلادي الأول ، بتعيد حكم تيرون المشهور .

# (ب) أسلوب السير

فلوطرخس صاحب مذهب في تقدير العظمة والعظاء ، وفي تصوير حياتهم ، خلاصته أن يفهم الشخصية وأن يصورها صورة واضحة وافية ثم يرفعها فل مكانها الذي تستحقه من الإعظام والاكبار . لهذا قد يعتني بكلمة عابرة قالها العظيم ، أو إشارة له هنا أو لفتة له هناك ، أكثر من عنايته بالمواقع الضخمة والانقلابات الهائلة والحركات الكبرى ، لأن هذه الصغائر قد تكون أدل على الشخصية وطواياها وخوافها من تلك العظام التي يتأهب لها العظيم ويعد لها عدته ، فلا يكون فها على سحيته كما يكون علها في تلك اللمحات فلا يكون فها على سحيته كما يكون علها في تلك اللمحات واللفتات .

يقول في أول كلامة عن الإسكندر المقدوني ، أو الإسكندر المقدوني ، أو الإسكندر الأكبر كما نعرفه ، القائد الذي مات في الثالثة والثلاثين بعد أن مد امبراطوريته حتى شملت العالم المتحضر كله في زمانه من شواطىء البحر الأبيض المتوسط حتى تخوم الهند والصن :

﴿ لَمَا كَانَ عُرِضَى كَتَابَةَ سَيْرَةَ الْإِسْكُنْدُو الْمُلْكُ وسىرة قيصر الذي دحر يومبي ، فان ضخامة أعمالها العظيمة تملأ حنراً من الانساع أعرض نفسي معه إلى الملامة إن لم أحدر قارئي مقدماً تحدير الاعتدار ، بأنى آثرت اختصار أشهر ما في السرتين على الإصرار على ذكر كل صغيرة وكبيرة فهما . وليذكر القارئ دائماً أَن خطَى ليست كتابة تواريخ بل كتابة سير ، وأن أروع الأعمال لا تكشف لنا دائمًا عن أوضح فضائل الرجال ورذائلهم ﴾ فربما كانت واقعة ذات أهمية قليلة ، أو كانتُ كلمة أو نكتة أدل ليًا على أخلاقهم وميولم من أشهر حصار وأعظم شكة سلاح وأدمى معركة على الإطلاق . وما دام مصورو الشخوص أكثر عناية ودقة فى تحديد خطوط الوجه وملامحه ، حيث تظهر الشخصية فيه ، منهم في عنايتهم بسائر الجسد ، فليسمح لى أنا أيضاً أن أولى عنايتي الخاصة لعلامات النفس وظواهرها ، وأن أدع في محاولتي تصوير الحياة ، الشنون المهمة والمعارك الكبيرة يعتني بها غيرى ً من المؤرخين ¢<sup>(1)</sup>.

وفلوطرخس في هذا الأسلوب قليل النظير في المؤرخين القدماء. له لفتات ذهنية يعجب القارئ كيف توصل إليها بالقريخة ، قبل شيوع الدواسات النفسية بقرون طوال . وأعجب من التفاته إليها أنه على الرغم من عدم التفات غيره إلى مثلها كان يتقصاها ويحصل عليها ، على ما بينه وبين المؤرخ له من فارق في الزمان والمكان .

عاش بعد الإسكندر الأكر بأربعة قرون ونصف قرن تقريباً ، ولم يكن من أبناء بلده ولا موطنه ، ومع هذا فقد كان هو صاحب الفضل فى تسجيل حادثة الحصان فى طفولة الإسكندر إذ تحدى أباه أنه يقدر على ترويض الحصان الجموح وتذليله للركوب بعد أن

(١) سير فلوطر محس ؛ طيمة إفريمائز ، الجزء الثانى ،
 س ١٦٣ ،

مشل فى ذلك كل قرسان أبيه ، مراهناً على نجاحه بأنه لو قشل فسيدفع كل ئمن الحصان . ثم عمد إلى الحصان فأدار وجهه نحو الشمس لأنه لاحظ أن الحصان يثور ومجمح عندما يرى ظله على الأرض ، وركبه وجرى به فى كل مضار .

ويرجع الفضل إليه في إظهار جانب يكاد پكون على أهميته ــ مطوياً غير معروف من شخصية الإسكندر ، وذلك في قصة رواها عنه لم تلق من الرواج مثل ما لقيت قصة الحصان . هذا الجانب هو اعتراز الإسكندر بالعلم والفلسفة ، على الرغم مما يقال عنه من خلاعة وتهتك وعريدة أودت مجياته في باكورتها . يقول بلوتارك :

ويظهر أن الإسكندر لم يتلق عن أرسطوطاليس نظريات الأخلاق والسياسة وحسب ، بل تلقى عنه أيضاً شيئاً من النظريات الغامضة العميقة التي يحتفظ بها هولاء القلاسفة ويضنون بها ، يحكم التسمية التي أطلقوها علمها ، على الإذاعة إلا مشافهة مع من هم أهل لها ، ولم يكونوا يسمحون بها للتداول بين السواد . ذلك أن الإسكندر قد كتب وهو في آسيا خطابه التالي لي أرسطوطاليس في لغة بسيطة واضحة ، وكان قد تراى إلى سمعه أن أرسطو قد نشر بعض أبحاث من هذا القبيل ، فقال :

ومن الإسكندر إلى أرسطوطاليس - تحية وبعد ، فانك لم تحسن صنعاً بنشرك كتبك فى نظريات المشافهة ؛ إذ ما الذى بقى لنا مما نمتاز به على الآخرين إذا أتيحت تلك الأشياء التى تخصصنا فى معرفتها للجميع ؟ إلى أو كد لك أنى من ناحيتى أوثر أن أمتاز على الآخرين معرفة ما هو ممتاز ، على كل اتساع فى قوتى وامتداد أسلطانى . وداعاً و(١).

لا عجب إذن أن يكون الإسكندر عظما ملقباً

<sup>(</sup>١) الجزء الثاني من السير ، حمي ١٦٨ ،

 و بالأكبر ع ، إذ لا ملك مع الاستهتار بالعلم وآداب العلماء .

وقرين الإسكندر المقدوئي هو يوليوس قيصر الروماني . تقرأ سبرته في سبر فلوطرخس فترى أمامك شخصية مرتسمة في ثلاثة أحاديث بسيطة كحديث الحصان وحديث الحطاب إلى أرسطوطاليس . أولى هذه الأحاديث ملاحظة عابرة قالما قيصر وهو يعبر جبال الإلب :

وبينا هو (قيصر) مجتاز في رحلته جبال الألب إذ مر بقرية صغيرة من قرى المتبريرين ليس فيها إلاعده قليل من السكان ؛ وكانوا على قليم في حالة من الفقر المدقع ؛ إذ سمع أصحابه يتساءلون فيا بينهم على سبيل التبكم والسخرية : إن كان في القرية صناع على المناصب أو نزاع على الوجاهة أو ترات فيا بين العظاء . فأجابهم قيصر في جد بقوله : وإنى من جانبي لأوثر أن أكون الأول في هذه القرية على أن أكون الثاني في روما .

و وقبل إنه فى مناسبة أخرى ، وكان فى إسبانيا فى فترة فراغ من العمل ، إذ أخذ فى قراءة جانب من تاريخ الإسكندر ، فما عتم أن استغرق برهة طويلة فى التفكير ثم أجهش بالبكاء ؛ فلهش أصحابه وسألوه ما يبكيه فقال : و ألا ترون لى داعياً للبكاء وأنا أرى أن الإسكندر فى مثل سنى قد قهر كل تلك الأم وهأنذا لم أفعل طول هذا العهد شيئاً يستحق التسجيل؟ و(١)

تلك أحدوثة ، والأحدوثة الثانية يقول فيها بلوتارك :

وما أقل ما كانت شهية طعامه ، إذ يبدو هذا من المثل التالى . حيمًا كان على مائدة فالبربوس ليو ، إذ دعاه إلى العشاء فى ميلان ، إذ قُدُم إليه طبق من والاسفراغ ، وضع عليه زيت حلو بدلا من الدهن ، فأكل منه قيصر دونادنى تأفف ، وراح يؤنب أصحابه على

صورة واضحة بليغة لرجل طموح إلى الشهرة والمحمد ، لا ينظر إلى الشوط الذى قطعه بل إلى الشوط الذى قطعه بل إلى الشوط الذى يريد أن يقطعه ويخشى أن يعجله القدر دونه ، رجل لا يحب أن يكون الثانى فى أعظم محال ويوثر أن يكون الأول ولو فى أدنى مجال ، رجل يعرف كيف يكتسب ود الناس ويتحامل على نفسه حيث لا يطيق أصدقاره الذين لا يطمحون طموحه أن يتحاملوا على أنفسهم ، رجل إذا عزم ألقى بين عينيه عزمه ونكب عن ذكر العواقب جانباً .

إلا أن ثالثة الأحاديث أوضح دلالة وأشمل في بيان جوانب شخصية هذا الرجل الذي قلب نظام روما إلى الامبراطورية وكلفها حرباً أهلية أشد عليها من معظم حروبها ضد أعدائها لمحرد ألا يكون الثاني في روما ولاحقي في العالم بأسره:

ه. . . فاختبأ قيصر حيما سمع هذه المقالة (عن سيلا) وظل مختفياً فترة طويلة في ريف والسابن ومتفلا بين مكان ومكان ، حتى وقع ذات ليلة في أثناء انتقاله من منزله إلى منزل لمدواع صحية ، في قبضة جند سيللا الذين كانوا مجوبون تلك الناحية محتاً عن أي هارب متستر . وقد مجح قيصر في شراء قائدهم كورنيليوس عبلغ ثالنتن (٢)؛ فأطلق له سراحه ، فما ليث أن ركب البحر إلى بيثينا ، وأقام مع ملكها نيقوميدس مدة قصيرة . وفي أثناء عودته ، وقع في نيقوميدس ملة قصيرة . وفي أثناء عودته ، وقع في أسر بعض القراصنة بالقرب من جزيرة فارماكوزا ، أسر بعض القراصنة بالقرب من جزيرة فارماكوزا ، وكانوا في ذلك الوقت لم أساطيل من السفن الكبيرة وعدد لا محصى من الزوارق تجوب البحار ،

نفورهم منه والعيب عليه قائلا : ﴿ إِذْ قَلْدَ كَانَ يَكْفَى ٱلَّا تَأْكُلُوا ثِمَا لَا تَحْبُونُ ﴾ ولكن من يتحدث بقلة تربية رجل آخر يظهر أنه محاجة مثله إلى النربية ﴿(١).

<sup>(</sup>١) الجزء الثانى ، ص ٢٤٣ .

<sup>(</sup>٢) الثالث حوالي ١٥٠ جنبهاً .

<sup>(</sup>١) الجزء الثاني ، من ٢٨٥

وفلها طلب القراصنة منه حشرين ثالنتا لهدية ، ضحك منهم لأنهم لا يعلمون قيمة سحينهم ، وتعهد طواعية أن يفتدى نفسه مخمسين ثالنتا ، وأرسل في التو رجال معيته إلى جهات متعددة ليحصلوا على المال ، حتى بقى آخر الأمر بين أشره جاعة من الناس المتعطشين للدماء فى العالم ، وهم القيليقيون ، وليس معه إلا صديق واحد وتابعان . إلا أنه مع ذلك كان يستهين سهم إلى درجة أنه كان إذا اعتزم النوم ، أرسل إلَّهم بأمرهم بالكف عن الصخب والضجيج . وظل ثمانية وثلاثين يومًا في أكمل حرية تتاح في هذا العالم ، يسرى عن نفسه بالمشاركة فى تمرينات القوم وألعامهم وكأنهم ليسوا سحانيه بل حرسه الحاص . وكان يكتب الشعر والحطب ويسمعهم إياها ، ويتهم من لا يعجب بها منهم بأنه أى بربرى ؛ وكان يتوعدهم كثيراً فى نوبات التقريع والزراية بأنه سيعلقهم علىٰ المشآنق ، وكانوا يوْخذون مهذا الحديث إلى حد كبير ، وينسبون تبسطه في الكلام إلى نوع من البساطة وألاعيب الصبيان . فلما جاءت الفدية من ملطية دفعها إليهم فأطلقوا سراحه ، فأخذ من فوره فى إعدادِ أسطول فى ميناء ملطية تعقب به القراصنة وفاجأهم إذ كانت سفنهم ما تزال فى مراسيها فى الجزيرة وأسر أغلبيتهم واستولى على أموالهم واستخلصها لنفسه وأودع الرجال في سجن برجاموس ، ثم طلب إلى يونيو ، حاكم آسيا في ذلك الوقت ، الذي تقع ملطية في حين نفوذُه بوصفه برايتسور(١) أن يقرَرُ أمر عقابهم . ولكن يونيو طمع في أموالهم إذ كانت كمينها كبيرة فقال إنه سيفكر في الأمر على مُهل وروية. عندثذ آستأذنه قيصر فى الرحيل وذهب إلى برجاموس حيث أمر باستدعاء القراصنة وعلقهم على الصليب ، محققاً بذلك العقوبة التي كان يتوعدهم سها حيبًا كان في قبضهم، والتي قلما كانوا يحلمون بأنه جاد في تنفيذها 애

(۱) منصب برثائب القنصل و أو الحاكم العام
 (۲) الجزء الثانى ، جس ۲۰ ، ۲۰۰۵ .

وأترك القصة ، أو المعرض الذي يصور الشخص من كل جوانبه ، تتحدث عن نفسها وأدع التعليق .

ولا نطيل فى الكلام عن هذا الأسلوب النفسى العميق ، ويكفى أن نضيف إليه قصة واحدة تظهر فيها شخصية رائعة من شخصيات الاسبرطين الأقدمين هى شخصية ليكورجوس المشرع الاسبرطى الأكبر الذى تأثر به وبتشريعاته الفيلسوف الأكبر أفلاطون فى بناء جمهوريته تأثراً يكاد يكون نقلا حرفياً لآراء هذا المشرع ومذاهبه فى الاصلاح .

كان ليكورجوس ملكاً عادلا قوياً مصلحاً ، لا يقع فريسة سهلة للمنافقين ولا للنائرين , ويظهرنا بلوتارك على شخصيته ، في حصافته واستقامته وسعة حيلته ونبل مقاصده في القصة التالية :

و فلها مات هذا بدوره (أى بوليدكتس ، أخو ليكورجوس) آلت الوراثة - كما اعتقد الجميع - إلى ليكورجوس الذي قام بمهام الملك فعلا حتى تبن أن الملكة زوجة أخيه حاملٌ ، فأعلن للحظته أن العرش من حتى الجنن إذا جاء ذكراً ، وأنه سيقوم بأعباء الملك كوصي على العرش وحسب ؛ وكان الاسرطيون يسمون هذا المنصب «بروديكوس» . وبعد الإعلان بقليل عرض عليه من جانب الملكة عرض خلاصته : أن تعمل من جانبها على قتل الجنين ، على أن يتزوجها حيمًا يثول التاج إليه مهائياً . وعلى الرغم من استفظاعه لنذالة المرأة لم يرفض عرضها بل تظالهر بالموافقة وبعث الرسول بالشكر وعبارات الابتهاج ، ولكنه ثناها عن عزمها على اختلاق الإجهاض الذي سيصيها حيًّا في صحبًّا إن لم يعرض حياتها كلها للخطر ، وتكفل لها بأن يبعد الطفل ساعة ولادته من الطريق ﴿ وظل بهذا التصنع يطاول المرأة حتى جاءها المخاض . فلما علم بأنها في عناء الوضع أرسل رسله في التو ليرقبوا ما يحدُّث ۽ وأمرهم بأن ينظروا فى الطفل ـ فان كان أنثى تركوها للنساء ، وإن كان ذكراً أحضروه إليه حيثًا كان وفي أي مهمة . والذي حدث أنه كان على مائدة العشاء مع بعض كبار الأعيان إذ وضعت الملكة مولوداً ذكراً ، حمل إليه لتوه وهو على المائدة . هنالك أخذه بن ذراعيه وقال لمن حوله : « يا رجال اسبرطة ، هاكم ملكاً قد ولد علينا » . ووضع الطفل بعد ذلك في كرسي الملك وأطلق عليه اسم « كاريلاوس » أي « فرحة الشعب » «(1).

#### (ح) المفارنة

قلنا من قبل إن سير فلوطرخس فى أساسها سير مقارنة يوازن فيها الكاتب بين شخصيتين متشابهتين في المشرب أو الحلق أو ظروف الحياة ، إحداهما من بين عظاء اليونان والأخرى من بين عظاء الرومان .

فعلام يدل هذا ؟

أتراه يدل على رأى عميق لفلوطرخس خلاصته أن التاريخ يعيد نفسه لا في حوادثه وحدها بل وفي عباقرته المتفردين ؟

أم تراه يدل على رأى آخر له فى تناسخ الأرواح ؟ أو فى فكرة تجرى مجراها ؟

إن فلوطرخس يؤمن مخلود الروح. فقد اشتملت رسالة والعزاء إلى زوجته في مناسبة موت ابنته على رأيه في خلود الروح وإمكان التقاء الأحياء بأعزائهم ممن سبقوهم إلى دار الفناء. وهي مقالة تدل على اطلاعه على عبادة ديونيسس ؛ وعلى تأثره بالفيثاغورية والأورفية التي تأثرت إلى حلم كبير بعقائد الهنود. كما أنه تأثر بأفلاطون وفلسفته التي تابع فها أستاذه سقراط وأخذ فها عن الفيثاغورية والنحلة الأورفية. وفوق هذا وهذا يشترك مع أفلاطون في أخذهما عن الثقافة المصرية واعتقادها في خلود الروح.

مثل هذا الاهتمام بالروح وخلودها بعد الجسد ، وبالعقائد الهندية التي آمنت إلى حد كبير بتناسخ

الأرواح ؛ قرينة على أن شيئًا من هذا الاعتقاد ربما يكون قد تسرب إلى نفسه وإن لم يومن به إبماناً واعياً ، وأظهرته مصيبته فى فقد ابنته بعد فقد ابنيه أن كرين ، لأن شأن هذه المصائب أن ترج النفس وتستخرج ما فى قاعها من رواسب لا تظهر فى حالة الطانينة والهدوء ، وكم من فلاسغة ـ ومنهم هويتهد الفيلسوف الإنجلزى الحديث ـ قد انحازوا إلى مثل هذه المعتقدات إثر كرارث من هذا القبيل .

ومن ناحية أخرى ، نرى أنه يؤمن بالطبيعة وبالحظ وبالقدر ، ولا يبعد أن يكون قد تسرب إليه من ثقافة الهند ومعتقداتها اعتقاد آخر غير تناسخ الأرواح وإن كان متصلا يه يعض الاتصان ، وذلك هو اعتقادهم في الدورات الزمانية ، وأن العالم يعود إلى النشأة والتكرين بعد الدمار الشامل في دورات منتظمة يحسبونها بعدد معن من آلاف السنن .

على كل حال ، ليس فى كتابات فلوطرخس ما يفسر أو يظهر لنا أن لديه اعتقاداً فى إعادة التاريخ نفسه فى شخصياته، ولهذا لا نستطيع أن نقطع برأى فى فلسفته التاريخية ، ما دام الاحتمال قائماً فى أن هذا التشابه قد يكون وليد الصدفة المحضة ، وهى جزء من معتقدات للورخ الفيلسوف .

يَقُول فلوطرخس في الكلام عن ديموستين وشيشرون :

ا يبدو أن القوة الإلهية قد صاغت دعوسسس وشيشرون أصلا على قالب واحد ، فشابهت بينهما في كثير من الحصال الطبيعية ، كولعهما بالامتياز وحبهما للحرية المدنية ، وكالقصور في شجاعتهما أمام المخاطر والحروب . كما يبدو أنها أضافت إلى هذا كثيراً من المشابه العرضية . وأظن أنه لا يكاد يوجد خطيبان الحران يتشابهان كهذين الحطيبين في أن كلا منهما قد بدأ حياته من بداية صغيرة غامضة ، فوصل إلى مثل العظمة التي وصلا إليها ومثل القوة التي تمتعا بها ؛ وفي

<sup>(</sup>١) الجزء الأول من السير ، ص ٩١ .

أن كلا منهما اصطرع مع الملوك والطغاة ؛ وأن كلا منهما ثكل ابنته ونفى من بلده وموطنه ثم عاد إليه مكللا بالفخر والتشريف ؛ ثم لم يلبث أن هرب للمرة الثانية من هؤلاء الملوك والطغاة ، وقبض عليه أعداؤه ، وانتهت حياته آخر الأمر بانتهاء حرية مواطنيه . فلو تصورنا أن ثمة سباقاً فى المهارة بين الطبيعة والحظ ، كذلك السباق الذى محدث أحياناً بين الفنانين ، لكان من الصعب أن نحكم لهذه (أى الطبيعة) بالتفوق إذ نجحت فى جعلهما شبهين فى الميول والآداب ، أو أن نحكم لذاك (أى الحظ) بأن التوفيق من نصيبه إذ طابق بين ظروف حياتهما العارضة ، (1).

وهذا كلام بين يدل على الحقيقة الواقعة وهو اعتقاده پوجود النشابه بل التطابق والتكرار بين الشخصيات الفذة على قلة ما بين الأفذاذ من تشابه : ولكنه لا يدل مطلقاً على الفكرة الفلسفية الكامنة تحت الواقعة ، أهى الصدفة أم هى التناسخ أم هى دورات الزمان .

وكما كان فلوطرخس أستاذاً في استخلاص الشخصية من صغار الحوادث وعابر الكلمات ، كان كذلك أستاذاً نافذ البصر في إدراك المشابه والأشباه بين عظاء الرجال ، لا في رجال الحرب والحكم وحدهم بل وفي رجال الأدب والفكر الذين يصعب وجود الشبه القريب بين سيرهم وأشخاصهم وآراتهم وظروف حياتهم ، من هذا القبيل مقارنته بين فابيوس (الذي تنسب إلى اسمه الحركة الفابية) وبين بيريكليس ، وقول فها ;

و . . ي ورمما كان حكم مدينة منكسرة روضها الكوارث والنوازل وقسرها الخطر والضرورة على الاسماع لصوت الحكمة ، أسهل على المرء من تلجيم الدلال وشيرة التقحم ، ومن حكم شعب مدلل مرفه في

نعيم الرخاء الطويل كما كان الأثينيون عند تسلم بريكليس مقاليد الحكومة . ولكن ، أن لا يصاب الحاكم من الناحية الأخرى بالجزع واليأس إزاء الأكمة الضخمة من المصائب التي كان الرومان يرزحون تحبها في ذلك الحين حتى تهاووا تحت وقرها واستكانوا ، لدليل على شجاعة في قابيوس وقوة إيمان بالهدف تعلو على المألوف . . . .

ولست أجد في تاريخ فابيوس أنه انتصر في معركة إيجابية إلا تلك التي قاتل فيها ضد و الليجو ريان و التي أفاءت عليه نصره (١) الوحيد ؛ يبيًا بني بيريكليس لنفسه ثمانية أنصاب لمثل عددها من الانتصارات التي أحرزها في البر والبحر . ولكن ليس في أعمال بيريكليس كلها ما عكن أن يوزن بإنقاذ مينوكيوس المشهود ، إذ أنقده فابيوس هو وجيشه من الدمار الكامل ، ذلك العمل النبيل الذي جمع بين أعلى سات الشجاعة والحكمة والإنسانية و (١٠).

ومن نفاذ بصيرته أنه لم يقرن بين الإسكندو المقدوقى وبين بومبيى ، على الرغم من أن كل معاصريه وكل من سيقوه كانوا يعقدون المشاسة بين هذين القائدين العظيمين . والحقيقة أن المشاسة بينهما تغرى بالمقارنة لولا أن في طبيعة بومبيى وفطرته من السيات ما مجعله في نظر بلوتارك شيئاً آخر ليس من نوع الإسكندو المقدوقي بحال .

كان محظوظاً كما كان الإسكندو محظوظاً ؛ ولكنه كان مغروراً ، وكان يترك لملذاته العنان حتى تفسد عليه كل شيء ، وكان ضعيفاً أمام زوجته وأقربائه وأنسيائه ، وكان يستهن بعدوه ، وهي أول خطوة في طريق الهزيمة التي لا شك فها .

حكى فلوطرخس عنه أن سبب هزيمته أمام

<sup>(</sup>١) الجزء الثالث ، ص ١٦٤ - ١٦٥

<sup>(</sup>١) « النصر » عند اليونان والرومان احتقال له شروط وله تناتج تتملق بالقائد المنتصر الذي حقق هذه الشروط .

<sup>(</sup>٢) الجزء الأول ء ص ٢٨٨ .

يوليوس قيصر في الحرب الأهلية هو استعداد قيصر بالعدة والعدد ؛ وباكتساب الأصدقاء وشراء الضائر . قبل شراء السيوف ، بينا أهمل بومبيي كل استعداد لهجوم أو دفاع . فكان يصدق قول المنافقين له 1 إن جيش قيصر إذا التقي بجيشك فسينحاز إليك. وكان يقول لن ينبه إلى ضرورة الدفاع عن روما ضد قيصر ونياته العدوانية و إنه لو ضرب برجله الأرض فستنيت له الكتائب والجيوش ۽ \_ كما كان يقول لمن محذر ۽ من اليوم الذي سيثقل قيصر فيه على كتفه متخذاً منه قاعدة لتمثاله ، ﴿ إِنْ قيصر لا ممكن (لنحافته ) أن يثقل على كتف ككتفه ١٠

وأضاف إلى هذه الغفلة والغرور إهمال السمعة الطيبة بين رعيته محكى يلوتارك في هذا الصدد أمر زواجه وانصرافه إلى زوجته الفتية فيقول :

 ٥٠ . . وكان السيدة الصغيرة جواذب أخرى غير جاذبية الشباب والجال ، إذ كانت عالية الثقافة ، وكانت تجيد العزف على القيثار وتفهم في الهناسة ، وقد تعودت أن تستمع استماع المستفيد لمحاضرات الفلسفة ؛ كل هذا دون أن تشوبها شائبة من الغرور والادعاء الذي يشوب الفتيات اللاتي يشتغلن سهماده الشواغل أحياناً ؛ ولا أخذ على أسرتها ولا على سمعتها أى شائنة تعاب ؛ ولكن فارق السن لم يكن على كل حال مقبولاً لدى الجميع ، إذ كانت كورتيليا في سنها تلك أنسب للزواج من ابن بومبيي . . .

وولكن حين كان المهم هو صهره شيبيو ، استدعى القضاة التلبّائة والستين إلى منزله وناشدهم أن یکونوا فی صفه ۽ فما کان من المدعی ۽ وقد رأی شيبيو يدخل قاعة المحكمة وفى صحبته القضاة أنفسهم ، إلا أن يتنازل عن دعواه ١٠٠٠.

(١) الجزء الثاني } ص ١٣٥ - ٢٣٦ .

لهذا لم يكن بومبيي في لظر فلاطرخس تمرين الإسكندر ، بل كان أقرب شها بأجيسلاوس الاسرطى ومقارنة فلوطرخس بينهما تظهر القرب بين الاثنين في الشبه على الرغم من تواتر المقارنة بين بومبيّي والإسكندر عند من سبقوهُ . وإليك جانبًا منَّ المقارنة التي عقدها بينهما مفنداً زعم من زعموا الشبه بين بوميبي والاسكندر : وأما عن منه (أي يومبيي) فان أولئك الذين محبون أن يعقدوا موازنة محكمة بينه وبنن الإسكندر الأكبر لا يسمحون له بأكثر من أربع وثلاثين سنة ، بينًا ألحقيقة أنه كان في ذلك الوقت يناهز الأربعين . ولقد كان محسن به لو أنه أنهى حياته العامة في ذلك الوقت وهو ما يزال يتمتع بحظ الإسكندر ، إذ أن كل ما تبقى من عمره لم ينفعه إلا في اكتناز المزيد من الثروة الذي جعله كرمهاً شنيعاً ، أو في استنزال كوارث على رأسه أكبر من أنَّ يفيق من عواقبها ... و(١)

ووالحلاصة أن أى أذية كائنة ماكانت مكن أثهام بومبيى باستنزالها على روما كنتبجة لرضوخه لرغبات أصدقائه أو كنتيجة لتراخيه وإهماله ، فانما يتهم أجيسلاوس باستنزال مثلها على اسبرطة بسبب الشرُّة والعناء في إشعال نار الحرب البوطية . وإذا ما نسب بعد ذلك أى جانب من هذه المصائب إلى سوء حظ هذين الرجلان نفسهما ، فان الرومان لم يكن لدسهم بكل تأكيد سبب لتوقع ما حدث في حالة بومبي ، بينا لم يكن من الممكن لأجيسلاوس أن يثني واللاقيدعونين ۽ عن عزمهم أن يتجنبوا ما كانوا يتنبأون به وتلقوا بشأنه التحذير أنه يقيناً محيق وبالملكية العرجاء ، ، و(٢)

فهما قرينان في السبرة وفي المصبر ، متشامان في

الحلق إلى حد كبر ، وفي الحظ الحسن الذي صاحبهما

ق أول الحياة حتى أورشها الغرور ۽ ثم تخلي عنهما في

(١) الجزء الثاني ؛ س ٢٦٤ ، ٢٧١ .

<sup>(</sup> ٢ ) الجزء الثاني ، من ٥٩ ،

آخر الحياة ، فأحاق سهما الكوارث واللمار ، وأنهت حيائهما بانتهاء الحرية السياسية فى بلديهما وإخلائهما المجال لدكتاتورية الاميراطوريات .

#### (د) اللباقة والصدق

من المميزات الهامة في كتاب السير والتراجم أن يكونوا صادقين ، وألا يغفلوا عن أي جانب مهم من جوانب الشخصية التي يتعرضون لها ، وخصوصاً ما كان من السمات الذاتية اللصيقة بالنفس والتي تطلب لذاتها ولأثرها في سلوك صاحبها . وقد سبق الاستشهاد على جانب من هذه الميزة في فلوطرخس إذ تنبه إلى دور المرأة في حياة بومبيي العظم . ولقد تتبع في سيره دور المرأة حيثًا كان لها أثر مذكور ؛ فلم يغفله في حياة يوليوس قيصر الذي قال إنه لا يحب أن تكون زوجته يعيدة عن هذه النهم ، فلم يدر أصحابه - على قول بلوتارك \_ إن كان يقصد منعها عن الهتك والابتذال أو كان يقصد منعهم هم عن الحوض في هذا الحديث . ولم يغفل دورها في حياة ٰبروتوس ، إذ كانت رُوجة هذا القائد النبيل من أنبل النساء ، وأعظمهن نفساً وهمة وخلقاً ، وهي التي أحست في ذات ليلة باجتماع مريب بين زوجها ويعض أصدقائه ، فلما انصرف الأصدقاء استفسرت منه سبب همه وكآبته فادعى المرض، فما زالت يه حتى سألته عن هذه الاجتماعات المريبة التي يعقدها مع أصدقاته في ظلمة الليل ، فقال لها ليس هذا شأن النساء ، فانقردت وشمخت برأسها وهي تقول : ﴿ وَلَكُنِّي أَيْنَةً كَاتُو ﴾ ﴿ وَحَقَّ لِهَا أَنْ تفخر بأبوة هذا البطل المنقطع النظير ، والحكيم الذي ليس له في تاريخ اليونان مثيل إلا جده الأكبر ماركس كاتو الأكبر .

وكاتو الأصغر هذا هو حليف بومبيى . فلما حاقت الهزيمة ببومبي فوق الأراضى اليوتانية لعدم سماعه نصائح كاتو باطراد عجيب ، واستقر على الهرب إلى

مصر ، لم يقبل كاتو أن جرب معه وعقد العزم على الانتحار . وقد شعر ابنه وبعض أهله بعزمه هذا ، فلما أوى إلى مضجعه فى تلك الليلة ، أخذ ابنه سيفه سرأ لكى عنعه من الانتحار ، فما لبث أن أحس بضياع سيفه فنادى ابنه وقال له :

و كيف ومتى حاقت بى الذلة والزراية حتى يوخذ منى سبقى ؟ وماذا ترى كان قيصر فاعلا بى لو أنه ظفر بى ؟ وأنت أيها الشاب الصغير ، ما بالك لا تقيدنى وتكتفنى بدا ورجلا حتى يأتى قيصر فيجدنى عاجز الحيلة لا أستطيع عن تقسى دفاعاً ؟ إنى لا أحتاج إلى سيف لكى أنجع نفسى ؛ يكفينى أن أمتنع عن الشهيق والزفير بعض الوقت ، أو أن أضرب رأسى فى

فلما أتاه ابنه بسيفه ، لم ينتحر بطريقة الرومان في الانتجار على ما فيها من نبل وشجاعة ، وذلك بوضع السيف في مكان يثبت به والارتماء عليه ، لأنها في نظره طريقة تدل على الحور والحوف من أن ترتجف اليد وهي تطمن السيف ، بل أمسك سيفه بيده وطعن نفسه طعنة واحدة كانت هي القاضية .

قلا عجب أن تعزّ البنت بأب كهذا الأب النبيل الشجاع الحكم .

ولعل أجمل ما صوره فلوطرخس فى أمر نفوذ المرأة ما رواه على لسان شموستكليس اليونانى إذ يقول لزويجته : إنه هو المتحكم فى اليونان، وإنها هى المتحكم في أنه و إذن أقوى منان فى هذا الوجود ، وفليستعمل إذن نفوذه هذا بشىء من الحرص والاقتصاده .

والصدق في أخبار الناس وذكر سجاياهم سهل ما دام يتعرض للمسائل التي لا يمنع الأدب والحياء من ذكرها ؛ ولكن في أخبار الناس وأفعالهم وخلائقهم ما يشين . فهل يتغافل المؤرخ المترجم عنها تمشياً مع الأدب والحياء ؟ أم هل يلقى بقواعد الأدب والحياء

ف حرض المحيط ويقول ما يخزى المرء أن يقوله وأن
 يسمعه ؟

من الكتاب من يتبع الأسلوب الأول؛ ومنهم من يتبع الأسلوب الآخير ولكن فلوطرخس يتخذ بينهما طريقاً وسطاً ، هو طريق الصدق مع اللباقة ؛ فلا هو يسكت هما ينبغى ذكره ، ولا هو يذكره بشكل قليل الأدب بعيد عن الحياء .

في حياة القبيادس ما يشنن ، ولكنه جانب بعوهرى في شخصيته ، ذكره أفلاطون بصراحة في معاورة المائدية ، Banquet في معرض الكلام عن علاقة هذا القائد بأستاذه وأستاذ أفلاطون ، مقراط . فينبغي على فلوطرخس أن يذكره ، فكان ما قاله آية في اللباقة في الاتهام ورد الاتهام مع التحقيق التاريخي الذقيق . يقول :

۵ كان من الواضح أن الكثيرين من أبناء العلية الذين كانوا على الدوام يريدون صحبته (أى القبيادس)
 ويتقربون إليه ، كانوا ينجذبون نحوه ويقعون فى أسرجاله الألمى غير المألوف وحسب . ولكن المودة الى

كان سقراط محملها له دليل كبير على صفات الغلام النبيلة في أصلها ، وعلى اتجاهاته الحسنة التي لمحها سقراط عن ق جاله الشخصي وتحت قشرة هذا الجال في آن معا . ولما كان سقراط مخشى عليه من ثروته ومركزه وعظم عدد الذين يتزلفون إليه ويتغزلون في جاله من بين الغرباء والأثينين على السواء أن يفسده ، استقر عزمه إن أمكنه أن يتدخل فبرعى هذا النبات المرجو من أن يهلك في برعمه قبل أن يوثى ثمرته الناضجة كاملة والى

ذلك الكتاب وذلك كاتبه ، استكمل عدته علماً وأسلوباً . وكان تأثيره الكبير على عظاء التاريخ الذين سبقوه أنه صور سبرهم ، والذين لحقوا به واطلعوا عليه أنه صورهم هم أنفسهم . فكان مورداً لا ينضب لكثير من مسرحيات شيكسبير ، وكان نبراساً لكل طموح إلى العمل المحيد كما يقول عنه برتراند رسل، الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ، في كتابه ، صور من الذاكر، (٢).

<sup>(</sup> ٢ ) راجع كتاب ورسل ۽ ، وصور من الذاكرة ۽ ۽ الفصل الحاس يالتاريخ ،



<sup>(</sup>١) الجزء الأول ع ص ٢٩٧ .

# المكان والزمان والألوهيت لصول الكسندر

#### بعشه ، الدكوريجي هويري

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

#### حياة صمويل ألكسندر وكتبه

ولد صمويل ألكسندر في السادس من يناير عام ١٨٥٩ في مدينة سدتي عقاطعة جنوب ويلز الجديدة بأسرَّ اليا . وتلقى دراسته الابتدائية والثانوية في ملبورن بِأُسْتَرَالِيا ، وأَمضى عامن في جامعتها ثم انتقل إلى كلية « بالنَّول » في أكسفورد بانجلترا ، ومنها حصل على الليسانس ؞ وكانت قراءاته بعد ذلك موزعة بين اللغات القديمة وآدابها من لاتينية ويونانية والفلسفة والرياضيات وحصل عام ١٨٨٨ على جائزة ﴿ جرين ﴾ في الفلسفة الحلقية . وذلك عن كتابه «النظام الحلقي والتطور » . وفي هذا الكتاب يبدو أثر دارون على تفكير ألكسندر واضحاً . فهو يعرف الحبر على هذا النحو : ﴿ الحبر هو التقدم ، أما الشر فهو الحركة العكسية أو هو أيضاً الحركة المحلية التي تعد بالنسبة إلى الحركة إلى الإمام خركة إلى الوراء، ( ص ٣٦٩ ( . ويربط بن الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية فى تطورها على النحو التالي يَهُ إِننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من المكن شرحه وإخضاعه لقوانن عامة . وعالم الأخلاق لا عَتلف في هذا عن عالم الكيمياء أو الفزياء . . . وذلك

لأن تجربتنا تحتوى من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها في عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون وعلى الأخص وسط وقائع الحياة ، في حركة تطورها ، (٧٥) . كما يربط أيضاً الأخلاق بالمحتمع في هذا الكتاب ، وسنرى أن هذا الانجاه سيلازمه طوال حياته .

ولذلك ، قانه ما أن ظهر هذا الكتاب حتى قوبل محفاوة من بن الفلاسفة الإنجليز أصحاب نظرية التطور أو أتباعها ، فأرسل هوبرت سينسر خطاب تقدير إلى الكسندر ، وأصبح ، ليزلى ستيفن ، Leslie Stephen صديقاً له ، حتى أن جون ليرد John Laird صديق ألكسندر ومترجم حياته يروى لنا أن الصداقة بن ليزلى ستيفن وألكسندر قد توطدت حتى أنهما قاما معاً برحلة في شمال إنجلترا .

لكن هذه المرحلة التي بدا فيها تأثر ألكسندر بنظرية التطور لم تدم طويلا . فعلى الرغم من أنه أخذ عن أصحاب التطور فكرة هامة ستستطير على فكره الفلسفي كله طوال حياته ، وأعنى بهذه الفكرة : فكرة والانبئاق ، وإلا أنه سرحان ما تخلى عن ربط الأخلاق بالكون وبالحياة ، وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية

على أنها قيم ، أهم ما يميزها أنها إنسانية صرفة ، أى أنها وقف على عالم الإنسان ولا وجود لها فى عالمى المادة والحياة .

في هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور ألكسندو الفلسفي ، تشعبت قراءاته الفلسفية . وشعر بالحاجة إلى النزود بدراسة علم النفس التجريبي الذي كان في ذلك الوقت وليد النشأة في بريطانيا . وُلذلك ، فعلى الرغم من أنه كان قد عين في ذلك الوقت زميلا في كلية لينكولن بأكسفورد وكان أول بهودى يعنن كزميل فى أكسفورد أو كاميردج ، إلا أنه توجه ً إلى ألمانيا عام ١٨٩٠ ليدرس علم النفس التجرببي تحت إشراف وهوجو مونستر برج . لكنه لم يمكث بالمانيا إلا عاماً واحداً عاد بعده إلى أكسفورد . ولم يمكث يها إلا قراية عامن و عن يعدهما أستاذاً لكرسي الفلسفة في كلية أوينز مجامعة مانشستر . واستمر في منصبه هذا إلى أن أحيل إَلَى الْمَاشُ عَامَ ١٩٧٤ . وقبل إحالته إلى المَاشُ بست سنوات انتدبته جامعة جلاسمو لإلقاء محاضرات ا جيفورد ا بن على ١٩١٦ ، ١٩١٨ . ومجموعة هذه المحاضرات هي التي تكون كتاب والمكان والزمان والألوهية ۽ الذي طبع أول مرة عام ١٩٢٠ ۽ وطبع طبعة ثانية عام ١٩٢٧ . وانتدبته كذلك سجامعة أكسفورد عام ١٩٢٧ لإلقاء محاضرات وهربرت ميتسر » . وظل ألكسندر بعد إحالته إلى الماش مقيا في مانشستر إلى أن توقى بها في ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٨ . وقد أصيب الكسندر بالصمم في فررة مبكرة من حياته، ومع ذلك فقد كان مغرماً بالاستماع إلى الموسيقي . وكَانَ هَذَا أَيْسِ عَلَيْهِ مِن التَفَاطُ كَلَمَاتُ مُحَدَثُ أُو صديق ، كما محكى ذلك عنه جون لىرد فى الكتاب الذي نشره بعد وفاته بعام واحد ، عام ۱۹۳۹ ، وضم ما لم ينشر من كتب ومقالات ألكسندر . وهو يعنوانُ و قطع فلسفية وأدبية مع تَرجمة حياة لصمويل ألكسندر، Philosophical and Literary pieces, with a Me-

moir, London, Macmillan, 1939. وكان ألكسندر كذلك مغرماً بزيارة المتاحث والكنائس والمعارض الفنية، التي كثيراً ما كان يرى في طريقه لزيارتها على دراجته التي كان يهوى ركوبها.

وقد تُولى ألكسندر رئاسة الجمعية الأرسططالية للفلسفة مرتين : في الفترة بين عاى ١٩٠٨ ، ١٩١١ ثم في الفترة بين عامي ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ، وحصل على وسام الاستحقاق عام ١٩٣٠ .

وأهم كتبه كتاب ﴿ النظامِ الحلقي والتطور ﴾ الذي نشر عام ١٨٨٩ ، وكتاب عن ﴿ لُوك ، نشر عام ١٩٠٨ وكتاب والمكان والزمان والألوهية ، الذي سنقدمه إلى القارئ العرق ، والكتاب الصغير ، اسبينوزا والزمان ، الذي نشر عام ١٩٢١ وأعاد طبّعه جون ليرد في و قطع فلسفية وأدبية ، من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٨٥ . وكتاب الفن والمادة ، الذي نشر عام ١٩٢٥ من مطبوعات جامعة مانشستر وأعاد طبعه جون لىرد فى الكتاب الذى أشرنا إليه الآن من ص ٢١١ إلى ص ٢٣٢ . وكتاب « الجهال وأشكالأخرى للقيمة » وقد صدر عام ١٩٣٣ . وهو من أهم الكتب في فلسفة الجال . وأخيرًا الكتاب الذى نشره جون ليرد بعد وفاته والذى ضم إلى جانب الكتابين الصغيرين اللذين ذكرناهما الآن عن ۽ اسبينوزا والزمآن؛ وعُن ٤ الفن والمادة ٤ مجموعة أخرى من المقالات : مقال عن « الورع تجاه الطبيعة ؛ ، ومقال عن « دكتور جونسون وفلسفته » ومقال عن « موليمر والحياة، ومقال عن ﴿ الْفُنِّ وَالْغُرِيزَةِ ﴾ ومقال عن التأليه ووحدة الوجود ، ومقال عن ( الإبذاع الفنى والحلق الكونى ؛ ومقال عن ﴿ المذهب الطبيعي والقيم ؛ ومقال عن و يسكال الكاتب ؛ ومقال عن و اسبينوزا يُ ـ

#### مقالاته

وإلى جانب هذه المقالات التي جمعها جون ليرد يوجد عدد كبير من المقالات والبحوث الهامة لصمويل

ألكسند نشرها في أشهر الخلات الفلسفية مثل: مجلة أعمال الجمعية الأرسططالية ، ومجلة العقل ، والصحيفة الدولية للأخلاق ، ومجلة أعمال الأكاديمية البريطانية ، ومجلة صحيفة الدراسات الفلسفية ، ومجلة الصحيفة البريطانية لعلم النفس ، وفي غيرها من المجلات والتقويمات الفلسفية .

فالمقالات التي نشرت في ومجلة أعمال الجمعية الأرسططالية ؛ هي : مقال ﴿ هَلِ العَقَلِ مُرَادَفَ للشعور ؟ ، المحلد الأول ، العدد الأول ، عام ١٨٨٨ . ومقال : هل الطبيعة تحتوى على بداهة أو غرض ؟ ؛ - المحلد الأول ، العدد الثالث ، عام ١٨٨٩ . ومقال وَ هَلِ التَّفَرُّقَةُ بِنَ الفَّعَلِيُّ ﴿ يُكُونَ ﴾ والفَّعَلِ ﴿ مجبٍ ﴾ تفرقة قاطعة وُنهائية ؟ (بالاشتراك في الندوة مع . سلجويك ومويرهد وستاوت ) عدد مارس ۱۸۹۲ ، ومقال ؛ هل إدراك الزمان مصدره الفكر ؟، المحلد الثالث ، القسم الأول ، فبراير عام ١٨٩٣ ، ومقال ﴿ طَبِيعَةُ الفَّاعَلِيمُ النَّهَائِيمُ ﴾ ، المحلد الثامن ، يوتيو ١٩٠٨ ومقال ﴿ الفاعلية الذَّهنية وهورها في النَّزوع والتَّفكير ﴾ المحلد التاسع ۽ نوفمبر ١٩٠٨ ، ومقال ۽ الإحساسات والصور الحسية » عدد توقمر ١٩٠٩ ، ومقال ؛ النفس باعتبارها ذات وشخص؛ ، عدد نوفمر ١٩١٠ ، ومقال عن ﴿ الحرية ﴾ في عدد ينابر ١٩١٤ ، ومقال المكان – الزمان ، المجلد ١٨ عام ١٩١٨ ، ومقال : الشكل والموضوع والمادة فى الفن؛ مجلد ٣٧ ، عدد أبريل ١٩٣٧ .

والمقالات التي نشرت في مجلة «العقل» هي : مقال « تصور هيجل للطبيعة » ، عدد أكتوبر ١٨٨١ ، ومقال « فكرة القيمة » ، عدد يناير ١٨٩٢ ، ومقال « مهج الميتافزيقا والمقولات » عدد يناير ١٩١٢ ، ومقال « العلاقات و نحاصة علاقة المعرفة » عدد يوليو ١٩١٧ ، ومقال « الإرادة الجمعية والحقيقة » عدد

يناير ١٩١٣ ، وتكملة لنفس المقال عدد أبريل ١٩١٣ ، ومقال و بعض الإيضاحات ، عدد أكتوبر ١٩٢١ .

والمقالات التي نشرت في مجلة الصحيفة الدولية للأخلاق Inter. Journ. of Ethics هي : مقال والانتخاب الطبيعي في ميدان لأخلاق ، عدد يوليو ١٨٩٧ ، ومقال والأخلاق والسلوك ، عدد يوليو

والمقال الذي نشر في عجلة أعمال الأكاديمية البريطانية مقال هام عن «أسس الواقعية ؛ عدد يتأير 1918 .

والمقالات التي نشرت في الصحيفة البريطانية لعلم النفس مقال ( أسس ومخطط لنظرة نفسية في المعرفة ( عدد ديسمبر ١٩١١ ، ومقال (خطوات عملية الإبداع من عقل الفنان () ، عدد يناير ١٩٢٧ .

والمقالات التي نشرت في صحيفة اللمواسات الفلسفية مقال « الأخلاق كفن » ، عدد أبريل ١٩٢٨ ، « العلم والفن » نشر في عدد يوليو ١٩٣٠ ، ونشرت تكملته في عدد أكتوبر ١٩٣٠ .

والمقالات في هيبرت جورنال Hibbert journal مقال و وجهة نظر البطليموسية والكوبرنيكية في موضع العقل بالنسبة إلى الكون ، عدد أكتوبر ١٩٠٩ ، ومقال والفن والحقيقة ، عدد يناير ١٩٢٥ .

ومقال نشر فى الأنسكلوبيدية البريطانية والطبعة الرابعة عشر ، المحلد ١٨ ، غام ١٩٢٩ بعنوان وكيفيات المادة الأولية والثانوية والثالثة (القم) . .

ومقال فى عجلة الميثافيزيقا والأخلاق عدد أكتوبر ١٩٣٥ بعنوان (القيمة والعظم أو الفخامة » .

ومقال نشر في أعمال المؤتمر الدولى التاسع للفلسقة (مؤتمر ديكارت) عام ١٩٣٧ عن «موضوعية القيمة ٤ ومقال من أعمال المؤتمر الدولى السابع المعقود في أكسفورد ، سبتمبر عام ١٩٣٠ عن «الحقي والحير والجال».

ومقال فى كتاب ﴿ الفلسفة والتاريخ ﴾ ، مقالات مهداة إلى إرنست كاسيرر ، أكسفورد عام ١٩٣٩ ، وعنوانه ﴿ تاريخية الأشياء ﴾ .

ومقال عن (القيمة) من وتقويم مكتبة جون ريلانذز » عدد يوليو ١٩٣٣ .

ومقال فی « مجلة هلبورن » ، عدد أكتوبر ١٩٧٤ وعنوانها « كانط » .

#### مصادر فلسفته

تأثر ألكسندر بنظرية التطور في المرحلة الأولى لتطوره الفلسفي ، على نحو ما رأينا . فنظرية التطور إنَّن مصدر من مصادر فلسفته . أما المصدر التَّاني الذي حدد الشكل العام لفلسفة ألكسندر كلها ، فهو حركة الواقعية الجديدة الَّى ظهرت في إنجلترا وأمريكا . وقد أعلن ألكسندر تأثره مهذه الحركة في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب المكان والزمان والألوهية ، إذ يقول : و فلسفتي جزء من الحركة التي بدأت في إنجلترا على يدالفيلسوفن، ۱ مور » و « رسل » و ق أمريكا على يد مؤلفي كتاب ﴿ النيوريالدَم ﴾ (الواقعية الجديدة أي ، تلك الحركة التي انتشرت انتشاراً سريعاً ، وكانُ هدفها البحث عن صورة أو أخرى للواقعية في الفلسفة ۽ . أما مؤلفو كتاب ؛ النيورياليزم » الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٢ والذي يشير إلهم ألكستلر ، فهم الفلاسفة الستة : إيدوين هولت ــ والتر مارفن ــ ولیم مونتاجیو ـــ رالف بارتون بری ـــ والٹر بیتکن ـــ إدوارد سپولدينج .

وفى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب المكان والزمان والألوهية ، أعلن ألكسندر عن مصدر ثالث لفلسفته . وهذا المصدر الثالث هو اسبينوزا . إذ يقول مشيراً إلى نظرته إلى العقل ووضعه له إلى جانب الأشياء في العلبيعة وتأويله له أيضاً على أنه صورة المبدن العلبيعة وتأويله له أيضاً على أنه صورة المبدن العقل المناس يتصور العقل

على هذا النحو يدعى بالمذهب الطبيعى فأنا سعيد إذ أجد نفسى فى هذا متفقاً مع اسبينوزا ، وأنادى بأن المذهب الطبيعى مفهوماً على النحو الذى فهمه به كل من اسبينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة » . وألكسندر بهذا الاعتبار صاحب مذهب طبيعى فى الفلسفة . إلا أن الطبيعة كما يفهمها ليست مجرد طبيعة مادية لأنها تلقى بنا فى مناطق روحية صرفة ولأن ألكسندر عرف كيف يربط بين حركة الطبيعة وتطورها بالشعور الديني .

ومصدر رابع هام لفلسفة ألكسندر صرح به فى مقدمة الطبعة الثانية لنفس الكتاب أيضاً ، وأعنى به نظرية النسبية التى تقوم فى جوهرها على أن مادة الكون أو العالم ليس هو المكان بل المكان ــ الزمانى ، وتقوم على إدخال الزمان فى جوهر العالم . لكن ألكسندر على الرغم من تأثره جذه النظرية ؛ إلا أنه يعلن أن الجانب الفزيائى ــ الرياضى منها لا يعنيه وأن ما يعنيه منها هو نتائجها الفلسفية فقط .

#### محتويات كـتاب المكان والزمان والألوهية "Space, Time and Deity"

كتاب والمكان والزمان والألوهية وجزءان المحتوى كل جزء منهما على قسمين كيرين ويشتمل كل قسم منهما على عدة فصول الأما القسم الأول بفصوله الستة فيعالج المكان الزمان أو المكان الزماني من جوانب متعددة المناحية الفزياء ومن الناحية العقلية الذهنية ومن الناحية ارياضية ومن ناحية العلاقات التي تنمو فيه والقسم الثاني موضوعه والمقولات ويشتمل على عشرة فصول يعالج الفصل الأول منها نظوة الكسندر للمقولات ومعارضته لفلسفة كانط العقلية المختلاف والكلي والجزئي والنظام والجوهر والعلية والكم والكيف والعدد والحركة والواحد والكثير من

وجهة نظر ألكسندر التجريبية في العلاقات . ويخصص ألكسند الفصل الرابع منها بوجه خاص لشرح هذه النظرة التجريبية للمقولات والعلاقات . ويبدأ الجزء الثانى بقسميه الكبرين : القسم الأول يضع له ألكسندر هذا العنوان : «النظام والمشاكل التي يشرها الوجود التجريبي ، ويضم عشرة فصول تتناول العقل الفردى وعقل الآخرين وكيفيات المادة الأولية والثانوية ، وعلاقة العقل ونواحي نشاطه وطرق معرفته للمقولات ولكيفيات المادة . ثم مختص الفصلان التاسع والعاشر ببحث القيم الخارية . أما القسم الثاني أو الكتاب الثاني من هذا الجزء الثاني فهو بحث في الألوهية ، ويحتوى على فصول والعاطفة الدينية ، والثالثة الألوهية والله ، والثاني الألوهية والعاطفة الدينية ، والثالثة والثانية والعاطفة الدينية ، والثالثة والقيمة .

وسنتناول فيما يلى عرضاً لأهم الأفكار التى اشتمل عليها هذا الكتاب .

# تعريف الفلسفة

يبدأ ألكسندر كتابه يتعريف الفلسفة في المقدمة بأنها والدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية الى توجد في الواقع و . فاذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فان الفلسفة في رأى ألكسندر تتخذ موضوعها من دراسة الروابط أو العلاقات أو المقولات الى تصل بن الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية ، توصف على أساسها هذه الأشياء بأنها جواهر أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها ذات كم معين أو يأنها كليات وجزئيات أو بأنها ذات كم معين أو يأنها واحدة أو متكثرة . . . الخ . فوضوع دراسة الفلسفة أو المينافزيةا — والكلمتان عند ألكسندر بمعنى واحد ، المينافزيةا » — يتعدى ومن أجل ذلك يقى على كلمة و مينافزيقا » — يتعدى إذن نطاق العلوم التجريبية الجزئية الى مختص كل منها

بلىراسة جانب واحد من جوانب المادة ، ولا ينظر أحدها فى العلاقات العامة التي تشكل جميع الأشياء المادية على نحو ما تفعل الفلسفة . لكن إذا كان موضوع دراسة الفلسفة عقلياً وأولياً ، فلماذا يصف ألكسندر الفلسفة بأنها دراسة تجريبية ؟ وكيف سيتسنى لنا دراسة العقلي الأولى دراسة تجريبية على أساس سهج تجريبي ؟ ينهنا ألكسندر أولا إلى أن الريداسة التجريبية ليس معنَّاها دراسة حسية ۽ لأن الفلسفة الَّني تتبع منهجاً تجريبياً ليس من الضرورى أن تكون حسية ، وإنما هي تجريبية من حيث أنها تعالج العلاقات والمقولات لا على أنها تنبع من العقل ، بل على أنها روابط تجريبية محضة تنتظم آلأشياء بحسبها فى مجموعات وتشكيلات تنشأ وتنمو وَتُمْ عَلَى أَرْضَ الواقع . فهي تجريبية صِذَا المعنى ء لكُنْها ليست حسية لأنَّ طريقنا إلى معرفتها لم يكن أعضاء الحس : وهي عقلية وأولية ، لا بأي معنى مثالى لهاتين الكلمتين ، ولا لأنها صادرة عن العقل الذي تصوره المثاليون على أنه الملكة التي تعمل في استقلال عَن التجربة وسابقة عليها ، بل بمعنى واحد نقط هو أنها تمثل روابط بين الأشياء بعامة ، وتمثل مجموعات وتشكيلات تنتظُّم الأشياء كلها بحسبها في أرَّض الواقع ، ولا تتعلق بشيء جزئى معين . فالفلسفة إذن دراسة تجريبية للأولى أو العقلي بَّالمعانى الَّتي حددناها لهذه الكِلمات . أما إذا لم يفهم المثاليون كيف تكون الفلسفة عقلية ولا تكون أولية بالمعنى الذى فهموه هم من هذه الكلمة ، فعدرهم أنهم بدأوا بأن وضعوا العقل من مكان مناز بالنسبة إلى سائر الأشياء ، باعتباره متعالياً علما ، وقادراً على تشكيلها وتنظيمها دون ما خاجةً إلى الاحتكاك بوقائع التجربة , وعلى العكس من ذلك ، يرى ألكسندر أن العقل ليس له هذا المكان الممتاز الذي أفرده له الثاليون ، ومن أُخِل ذلك بدأ بأن وضعه إلى جانب الأشياء ووسطها . وأخيراً فان الدراسة التجريبية للفلسفة تعنى أيضاً عند ألكسندر أن جميع أجزاء الكون

تشمنع بوجود حقیقی ، وبذلك تختلف عن نظرة المثالیة المطلقة إلیها باعتبار أنها مجرد أجزاء للكل ، وأن الكل أو المطلق هو وحده الذى يتمتع بالوجود الحقیقی ، أما هی فجرد أوهام أو –على أحسن تقدیر – مجرد مظاهر لحذا المطلق .

#### المكان الزماني

المكان ـــ من وجهة نظر الرجل العادى ـــ هو الحاوى للأشياء ، والزمان ــ من وجهة نظره أيضاً ـــ هو الفترة التي تستغرقها الأحداث في الوقوع . وقد بدأ ألكسندر في تصوره للمكان والزمان من هذه النظرة الدارجة أو الجارية . فهذا الشيء الذي أمامي له علاقة بالشيء الذي مجاوره أو يبعد عنه ، وهذه العلاقة تنمو في امتداد عام ، امتداد متصل ، توضع فيه الأشياء وتتحرك . والمكان ليس شيئاً آخر إلا هذا الامتداد العام للنقط . والزمان هو الآخر ليس إلا تعاقبًا متصلا أو امتداداً متصلا للحظات . والمكان والزمان في هذه النظرة ليسا إطارين عقلين مخلعهما العقل على الأشياء ، ولا عثلان قوالب ذهنية ينشرهما العقل على الأشياء لينظم عن طريقها وجودها وتعاقبها . كلا إن كلا منهما عثلُ امتداداً . والأشياء – أو النقط التي تكونها – تمثل أجزاء من هذا الامتداد . وكيفيات هذه الأشياء ليست هي الأخرى إلا أجزاء من هذا الامتداد . عملي أني عندما أرى جميها ذا لون أصفر مثلا ، قبدلًا من أن أقول إنى قد رأيت اصفراراً تمتداً ، على أن أقول إنني يصدد امتداد مصفر ۽ لأن الامتداد هو الأصل ۽ وهو مصدر انبثاق جميع كيفيات المادة ، ولأنى إذا كنت قد رأيت هذا الامتداد الجزئي مصفراً هذه المرة ، فقد أراه بعد ذلك متلبساً بلون آخر ، وقد أراه مجرداً عن كل لون ، ومييقي كما كان امتداداً ، لا يتوقف وجوده على روايتي له ، بل يستمد وجوده من ناحية أنه جزء من الامتداد الكلي ، أي من المكان :

والأمر شبيه جذا في الزمان . لأن المكان والزمان متصلان أحدهما بالآخر على نحو وثيق . ولأن المكان في طبيعته زماني ، ولأن الزمان مكاني . ذلك أن الأصل في لحظات الزمان أنها تتتابع أو تتلاحق ، ولا تتابع أو تلاحق إلا في والمنفصل و . فالأصل في لحظات الزمان إذن أنها منفصلة . ولكن اتصال هذه اللحظات ، اتصال الماضي بالحاضر ، وارتباط السابق باللاحق أمر لا يرقى إليه الشك . وهذا الاتصال في لحظات الزمان يبدو متعارضاً مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة في وجوده المنفصل . لكنه أمر واقعي تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان . ولو محنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذي يدخل الغنصر المتصل في جوهر الزمان . فالمكان إذن هو المنصر المتصل في جوهر الزمان المنفصل .

وكما أن المكان يدخل في تركيب الزمان على هذا النحو ، كذلك فان الزمان يدخل في تركيب المكان . وذلك لأن المكان إذا نظر إليه في حد ذاته ، فسيبدو أمامنا على أنه امتداد متصل الأجزاء أو على أنه كتلة صهاء أو على أنه جسم واحد متداخل الأجزاء ، لا نستطيع أن نعين أجزاءه أو نفصل بين جسم وجسم فيه . لكن الواقع يشهد بأن المكان به أجسام مهايزة ، ولو محثنا عن مصدر انفصال أجزاء المكان وتمايز ولو محثنا عن مصدر انفصال أجزاء المكان وتمايز هذا المصدر هو الزمان ، لأنه عن طريق الزمان نستطيع أن نعين الفترة التي يشغلها امتداد معين ؛ وبالك تمايز الأجسام .

وفضلا عن هذا ، فان الزمان مصدر ترتيب نقط المكان بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر ، فاذا قلنا إن النقطة أعلى بحين النقطة ب على بحين النقطة ج ، فسينتج من ذلك أن النقطة أ ستكون على بحين النقطة ج ، وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً في

المكان إلا أن الأصل فيه هو الزمان. لأنه يتصل محاصية هامة من خصائص الزمان وهي خاصية ه التعدى و عاصة من خصائص الزمان وهي خاصية على اللحظة ب ومضمونها أنه إذا كانت اللحظة ج ، فينتج من ذلك أن اللحظة أ سابقة على اللحظة ج ، وترتيب النقط في اللحظة أ سابقة على اللحظة ج ، وترتيب النقط في المكان خاضع كذلك الزمان باعتبار آخر ، وذلك لأننا إذا قلنا إن النقطة أ على بمن النقطة ب ، فينتج من ذلك أن النقطة ب لا يمكن أن تكون على بمن أ . وهذا المرتيب وإن كان يبدو ترتيباً في المكان وبسبيه إلا أن الأصل فيه هو الزمان لأنه يتصل مخاصية هامة أخرى الزمان للإعادة و ومضمونها : أن اللحظة أ إذا كانت يوماً ما لاحقة علها . فلا يمكن أن تصبح يوماً ما لاحقة علها .

واتصال المكان بالزمان على هذا النحو الوثيق صند ألكسندر يو كد أن الكون الذى نعيش فيه كون متحرك، وأن الصبرورة أو الحركة أهم ما بميزه. ولذلك فان المكان ... الزمانى هند ألكسندر ليس شيئاً آخر إلا الحركة: و نستطيع أن ننظر إلى المكان الزمانى اللامتناهى الشامل على أنه هو هو الحركة ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزمانى قريبة من وجهة نظر اللغة الجارية ، إلى المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ١٨ ، الطبعة الثانية ) . ولكى يو كد ألكسندر هذا المعنى رأى أن دكل لحظة في الزمان تتعاقب في أجزاء المكان كله ، كما أن كل لحظة في الزمان تتعاقب في أجزاء المكان كله ،

فهناك إذن مكان ــ زمانى ، أما قولنا بأن ثمة مكاناً وزماناً ، فهو قول غير دقيق لأن واو العطف تشعر بأنهما منفصلان . والمكان ــ الزمانى الكلى عثل عند الكسندر المركب العام الذى يضم مجموعة الأمكنة الزمانية الجزئية . ولكنه لا ممثل مجموع هذه الأمكنة ــ الزمانية ، بل عمثل بالأحرى الأساس أو المصدر لها .

والحديث عن المكان ــ الزماني أو عن الزمان باعتباره بعداً هاماً داخلا في تركيب المكان عند ألكسندر ا يتفق مع مفهوم نظرية النسبية ، الى تقوم هي الأخرى على إدخال الزمان باعتباره بعداً رابعاً للمكان. لكن مبدأ النسبية مبدأ فزيائي ــ رياضي ، لا يتصل بالفلسفة أو بالميتافزيقا اتصالا مباشراً . وألكسندر لا يعنيه من هذه النظرية إلا نتائجها الفلسفية . وأهم هذه النتائج أن كل إنسان أو كل شخص ملاحظ ما دام يعيش ــ تبعاً لهذه النظرية ــ في مكان زماني خاص به ، ومرتبط بلحظة الإدراك ، فان هذا من شأنه أن يدفعه ويدفع كل أشباهه من الناس إلى أن يخرج من هذه النظرة الفردية الانعزالية ، ويعتقد بوجود مكان وزمان كلين أو بوجود مكان زماني كلي ، عثل امتداداً مشتركاً بن كل الأمكنة الزمانية التي يعيش فها كل منهم ، ويكون له نوع من الاستقلال عن كل الأشخاص الملاحظان .

#### المكان والزمان العقليان

يقول ألكسندر في الفصل الثاني الذي يعقده لبحث المكان والزمان العقلين إنه يقصد بالزمان العقلي الزمان اللذي يعانيه كل منا شعورياً ، ويقصد بالمكان العقلي المكان الداخلي الذي عثل عندكل منا المسرح الذي تظهر عليه أحداث حياتنا الباطنية. وهما في مقابل المكان والزمان الحارجين الكلين أو الطبيعين .

والذى يريد أن يرهن عليه الكسندر أن المكان والزمان العقلين أو الشعورين جزء من المكان والزمان الخارجين أو الطبيعين . ولنبدأ بالزمان . فعندما أتذكر حادثة وقعت في الماضي وأعن تاريخها ، فانني لا أفعل حادثة ستقع في المستقبل وأعن تاريخها ، فانني لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زماني الشعوري الذي أشعر به بيني وبن انقسى إلى ومعى ذلك أن الزمان الخارجي ، زمان الماضي والمستقبل ، ومان الأحداث

التى وقعت والتى ستقع ، غير منفصل عن زمانى الشعورى الحاضر . والأمر شبيه بذلك فى المكان العقلى ، فهو غير منفصل عن المكان الطبيعي الحارجي . ولكن ما هو المكان العقلى أولا ؟ يقول ألكستلر إن العقل يشعر بينه وبين نفسه أنه ممتل وأن له وضعاً معيناً ويشعر بأن الأحداث العقلية التى تمر عليه وفيه لها « اتجاه ، معين ، وبالإضافة إلى هذا ، فان إدراكي للأشياء القائمة في المكان الطبعي يكون دائماً إدراكاً لأشياء القائمة وهناك ، ولا تستقيم كلمة وهناك ، إلا إذا كانت بالقياس إلى كلمة وهنا ، وكلمة وهناك ، إلا إذا كانت المكان العقلي أو عن المكان الذي يحتله عقلنا ، أما إذا بيسرة لأن عقلي في مكان ما من جسدي أو من رأسي . ورأسي أو غي جزء من جسمي ، وجسمي جزء من المكان الحارجي العام ،

وهكذا أثبت ألكسندر أن المكان العقلي وكذلك الزمان العقلي جزء من المكان والزمان الطبيعيين أو الحارجين . وإذا انتقلنا الآن إلى المكان ــ الزماني العقلي سنجد أنه هو الآخر غير منفصل عن المكان الزماني الحارجي العام . فعند تذكري لشيء معين وقع في الماضي أو عند توقعي لشيء معين سيقع لي في المستقبل فانى أتوهم خطأ أننى أتذكر ألماضي وأتوقع المستقبل من خلال تُجربتي الحاضرة أو من خلال حاضري الذي أعيش فيه . لكن الحق أنى أتذكر الحادثة الماضية ومكانها في استقلال عن الحاضر ، أعنى أنني أتذكر الماضي باعتباره ماضيًا ، وأتوقع المستقبل أيضًا باعتباره ممستقبلاً . أما ما يكون حاضراً في فعل التذكر وفعل التوقع فهو ليس إلا النشاط العصبي الذي يتم به فعل التذكر أو فعل التوقع . وهذا النشاط العصبي الذَّى يجرى في المخ زماني مكانى: زماني باعتبار أنه يتم في الحاضر، ومكانى باعتبار أنه يقع في المخ ، والمخ جزُّه من الجسم، والجسم جزء من المكَّان .

والأمر على هذا النحو في جميع العمليات العقلية ، إذ علينا أن نقرق فيها بن فعل الإدراك أو فعل التخيل أو فعل التخيل أو فعل التفكير والتصور وبين موضوع كل منها ، فغي الإدراك الحسى مثلا توجد معطيات محسوسة لها وجود مستقل عن فعل الإدراك . وعندما أقول مثلا : وأرى شجرة ، فعلى أن أميز بن وجودين : وجود فعل الإدراك أو الإبصار الذي يجرى في داخلي ، ووجود الشجرة . وعندما أقول المتخيلت صورة معينة مثل صورة السودان ، فانني بجب أن أفصل بين فعل النخيل السودان ، فانني بجب أن أفصل بين فعل النخيل وموضوع التخيل ، ولا أدل على ذلك من أنني أضع هذا الموضوع في موضعه من المكان ــ الزمان ، فأتصور السودان في اللحظة التي أنخيله على أنه الايقع جنوب القطر المصرى ، (ج ١ ، ص ٩٩) ،

وارتباط الزمان بالمكان على هذا النحو الوثيق جعل ألكسندر يوجه النقد ضد برجسون على الرغم من اعترافه بأنه كان أول فيلسوف اهتم بالزمان اهتماماً بالغاً وجعل منه محور ألفلسفته كلها . فالزمان عند برجسون هو الزمان الشعورى العقلي النفسي ، الذي أطلق عليه زمان الدعومة ، ليبعده عن أى احتكاك بالمكان . وذلك لأنه كان يعتقد أن مداخله المكان للزمان إفساد لطبيعة هذا الأخبر . ومن الحجج التي استدل مها برجسون على وجهة نظره بحوثه في الذاكرة ، وقولُه إننا لا تتذكر الماضي باعتباره ماضياً بل باعتباره حاضراً أو من خلال الحاضر . والغرض الذي كان يرمى إليه برجسون من وراء ذلك أنه كان يريد أن يبعد تأثير الأحداث التي وقعت في المكان عن مجرئ الزتمان الحقيقي الذي يعترف به وهو زمان الدعومة الحاضرة . ولكن ألكسندر يلاحظ أن الماضي لا يبدو كحاصر إلا للملاحظ الحارجي . فلو أن عاصفة هبت وأدت إلى ثني جزع شجرة مثلا ، فان هبوب العاصقة باعتبار أنه حدث وقع فى الماضى ، لن يكون قادراً على تذكر وقوعه

في الماضي إلا الشجرة نقسها . أما المشاهد الحارجي فسيعجز عن ذلك ، ولن يرى أمامه إلا حاضر الشجرة ذات الجزع المثنى . أعنى أنه سيتصور هيوب اعاصفة وثنى جزع الشجرة من خلال ما يشاهده الآن في الحاضر . أما الشجرة فاذا فرضنا أنها قد زودت بعقل وذاكرة ، فأنها ستكون قادرة على تذكر الملاضي باعتباره ماضياً . وأياً ما يكون الأمر ، فان علينا أن نفرق دائماً بين قعل التذكر ، وهو فعل يتم في الحاضر، وبين موضوع التذكر وهو حدث وقع في الماضي .

وبعد أن وقفنا على الصلة الوثيقة بين المكان والزمان على النحو الذى رأينا ، لا مبرر لمتابعة كانط فى القصل الذى قام به بينهما على أساس أن المكان صورة أولية للإدراك الحسى الحارجي وأن الزمان صورة أولية للإدراك الحسى الباطني . فقد عرفنا أولا أن المكان والزمان ليسا صورتين أوليتين للإدراك ، بالمعنى الذى كان يفهمه كانط من كلمة وأولى ، وعرفنا ثانياً أنه لا مبرر للفصل بين إدراك خارجي وإدراك باطني .

# المكان والزمان الرياضيان

يبدأ ألكسندر محمه في المكان والزمان الرياضين بتنبينا إلى أنه قد استقر في الأذهان أن الرياضيات من الحمراع الحيال والوهم ، وأبها علم توفيقي ، أو علم همواضعات ، وعلماء الرياضة أنفسهم يفاخرون بهذا ويكررون لنا دائماً بأن علمهم من ابتكارات ذهبهم وأبهم يشعرون عرية مطلقة في مصادراتهم وتصوراتهم الرياضية . وألكسندر لا يومن بهذا الذي يقوله بعض علماء الرياضة . فهو يذكرنا أولا بأن علم المندسة مثلا ليس هو علم المكان بل هو علم الأشكال التي في المكان . أما العلم الذي يبحث في المكان وحقيقته فهو الفلسفة أو المينافيزيقا . وكذلك علم الحساب ، فهو ليس بعلم العدد المحرد بل هو علم الأعداد . وإذا أي ليس بعلم العدد المحرد بل هو علم الأعداد . وإذا أي ليس بعلم العدد المحرد بل هو علم الأعداد . وإذا أي ليس بعلم العدد المحرد بل هو علم الأعداد . وإذا أي ليس بعلم العدد المحرد بل هو علم الأعداد . وإذا

الرياضة يقول لنا إن المثلث الذي يرسمه يستمد قيمته من أنه مثلث مجرد ينطبق مثلا على كل المثلثات الى نلتقى بها في المكان (على هذه القطعة من الحشب على شكل المثلث ، أو على هذا الحوض المثلث من الزهور) ولكنه لا عثل أحداً مها . فقيمة المثلث يستمدها حى نظر عالم الرياضيات حمن تجريده . ولكن علينا أن نذكره بأن جميع الأشكال الهندسية تمثل اقتطاعات تحركات واقعية تجرى في دنيا الواقع ، وأن المكان حقيقي الواقعي ليس هو مجرد المكان بل هو المكان الزماني أو المكان الدائب الحركة . ولذلك فان الأشكال الهندسية تمثل حركات لأجسام متحركة في المكان .

وقد يقال لتوكيد هذا الانجاه التجريدي للرياضيات كذلك أن الهناسات اللاإقليدية قدمت لنا مكاناً لاإقليدياً مختلفاً عن المكان الواقعي . لكن هذه الحجة مردود علمها . فألكسندر يقرر . كما يقرر الكثيرون من علماء الرياضيات ــ أن هناك مكاناً واحداً ، على الرغم من وجود هندسات مختلفة . فالهندسات اللاإقليدية قدمت لنا تصوراً معيناً للمكان ــ الزماني : تصورآ قام على أساس المكان المقعر عند لوباشوفسكى وعلى أساس المكان المحدب عند رىمان , فانتهى هذا التصور إلى أن تغرت مصادرة كمصادرة إقليدس الي تقول : ﴿ لَا يَمَكُنَّ أَنْ نَرْمُمْ مِنْ نَقَطَةً وَاحْدَةً سُوى خَطَّ مستقيم واحد مواز لخط معين، وأصبح معناها عند لوباشوفسكى ومن الممكن رسم أكثر من خط مواز لخط معين ۽ وأصبح معناها عند زيمان ۽ لا ممكن إطلاقاً رسم أي خط مواز لخط معين ۽ . لکن هذه الهندسات كلها ليست إلا تصورات متباينة للمكان الواقعي التجريبي الوحيد وهو المكان ــ الزماني ,

ومن أجل ذلك يذهب ألكسندر إلى أن عالم الرياضيات المبتدئ يربط ربطاً محكماً بين تصوراته الرياضية والمكان ــ الزمانى المحسوس ، وإذا تعمق قليلا في علمه عزلنا تماماً عنه ، أي عن الواقع المحسوس،

أما إذا تعمق أكثر وأكثر ، واتسعت نظرته محيث أصبح فيلسوفا ، فلا بد أن يعود بنا مرة ثانية إلى المكان ــ الزماني التجرببي .

#### المقولات

نظرة ألكسندر للمقولات هي التي حددت الطابع الواقعي لفلسفته بوجه عام ، وذلك في مقابل فلسفة عقلية كفلسفة كانط ، نظرت إلى المقولات نظرة مغايرة تماماً لنظرة ألكسندر . فنحن تعلم أن فكرة كانط فى المقولات قد تحددت عن طريق وُضعه ۽ الجوهر المادى ۽ في حوزة العقل ، ونظر إليه على أنه مقولة من المقولات ، بدلا من أن يتركه في الطبيعة . والمقولات عند كانط عبارة عن إطارات يضعها الذهن ليشكل سا التجربة وموضوعاتها تشكيلا أولياً سابقاً ومن أجل أن بجعل هذه التجربة كذلك ممكنة من الناحية العقلية فحسب ، حيث أن فلمفة كانط ليست فلسفة التجربة بقدر ما هي فلسفة إمكانية التجربة أو فلسفة التجربة الممكنة . وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى ألكسندو أن الموجودات كلها باعتبار أنها أجزاء من المكان الزمانى الواقعي ليست إلا جواهر . والجوهر عنده لیس له أی معنی میتافنزیتی ، ولن یکون ذلك انحیمول الحامل للصفات الذي كرس باركلي كل جهوده للقضاء عليه . بل هو عبارة عن محيط من المكان الزماني ، محيط ـــ وإلا نقول محمل أو يقوم أو يوجد تحت ـــ تمجموعة من الصفات ، تتجمع في بقعة معينة من المكان الزماني ، وتكوّن ما يعرف ياسم ﴿ الشيء ﴾ .

والمقولات عند ألكسندر ليست تشكيلات عقلية ،
بل هي علاقات كلية توجد في الطبيعة نفسها ، وتربط
بين الأشياء فيا بينها ، ويكتفى العقل علاحظها . ونقول
إن المقولات هي العلاقات الكلية ، وذلك لأن المقولة
عند ألكسندر علاقة من نوع خاص تتميز بأنها كلية .
أما العلاقة فتختلف عن المقولة في أنها تربط شيئين

فردين أو جزئين ، بينا تمثل المقولة هلاقة ثابتة كلية بين أشياء كثيرة . لكنها ــ أي العلاقة ــ تشترك مع المقولة في أنها تجريبية وليست عقلية : ﴿ العلاقة موقف تجریبی یربط بن حدین أو طرفان ، (ج ۱ ، ص ٢٤٢) . وعندما نقول إن العلاقة رابطة جزئية بينها المقولة كلية ، فعلينا أن لا نفهم من كلمة ؛ كلية ؛ هنا أنها تعنى تصوراً ذمنياً أو ماهية عقلية كلية تابعة من العقل ، بل إنها تعنى رابطة كلية تنشأ وتتم في حقل التجربة نفسها . ذلك أن ألكسندر كان يومن بأن الطبيعة قادرة على « تنظمات » و « تشكيلات ، تجريبية خالصة ، تبدأ وتتم في حقّل التجربة ، وتوّدى إلى إنجاد روابط كلية بنُ الأشياء . و إن الكلبات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالا ثم في حقل المكان الزماني ۽ (ج ١ ، ص ٢١٥) . والطبيعة عنده ليست تلك الطبيعة العمياء التي نظل مكتوفة البدين حتى يشرق علمها نور العقل ء فتحظى حينتة فقط بالنظام والفهم ، على نحو ما تصورها المثاليون العقليون . بل هي قادرة على الوقوف على. أرجلها وحدها ، وقادرة على تشكيلاتها الذاتية الخاصة بها .

وسيطول بنا المقام لو تتبعنا ألكسندر فى فهمه التجريبي لمقولات العلية والهوية والكم والعدد . . الخ . ولذلك نكتفى سهذه الإشارة فى توضيح الأساس الذى قام عليه فهم ألكسندر للمقولات .

# نقد أصحاب نظرية المعرفة

وبعد أن قدم ألكسندر هذا التأويل التجربي المقولات ، كان عليه أن يحدد موقفه من الانجاهات المثالية وأصحاب نظرية المعرفة في فهمهم العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، ولفاعلية الذات ، وللخطأ في الإدراك . فوجود الأشياء عند المثالين مرهون عمرفة الأشياء لا توثر في وجودها ، بل تتناول فقط جانبها

المندك أو القابل المعرفة والإدراك , وذلك لأن و وجودها ليس متوقفاً على كونها معروفة ، وليس قاعاً في مجرد إدراكها ، بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها ، بل إن إدراكها هو مجرد نوعاً من الاستقلال للأشياء في وجودها تجاء الذات العارفة ، ولكن هذا الاستقلال ليس معناه إلفاء العلاقة القاعمة بين الذات والأشياء ، فالذات حاضرة في الإدراك ، ويتمثل هذا الحضور في اختيار الذات لبعض عناصر أو أجزاء الشيء ، ولكنها لا تمثل كل جوانب الشيء المدركة من الشيء ، ولكنها لا تمثل كل جوانب الشيء أو الموضوع ، ويفرق ألكسندر بين و الموضوع ، وهذه الأجزاء بين و الموضوع ، باعتبار أن هذا الوجود الموضوع يوالوجود الشيني و المؤتب الشيء باعتبار أن هذا الوجود الأخير عمثل الوجود الواقعي الأثياء القائمة في المكان الزماني ، بينا يمثل الوجود الواقعي الأول الجانب المدرك من الأشياء .

والذات بعد هذا كله عند ألكسندر توجد في حالة معية مع الموضوع ، معاصرةله ، جنباً إلى جنب معه ، يضمهما موقف واقعى واحد . ولكن مالذات أو العقل قبل أن توجد على هذا النحو وسط الأشياء في الطبيعة ، فى الطبيعة ، توجد فى الجسم الإنسانى . ويتابع ألكسندر اسبينوزا في هذا الموضع ءُ فيعرف العقل بأنه صورة جسهانية . ويفرق بن العقل الذي يرتبط عنده بالجسم يوجه عام ، وبين الشعور أو الوعى الذي يرتبط بجزء معين من الجسم ، وهو المخ , وهكذا ربط ألكسندو بن العقل ومحيطه الحارجي الذي يتمثل في الوجود المكائى الزمانى ، وبيته وبن محيطه الداخلي الذي يتمثل فى الجسم أو المخ . أما فاعلية العقل المرتبطة بالمحيط الحارجي وهي التي يطلق علما الفلاسفة عادة اسم الإدراك الحسى فيسمها ألكسندر بالتأمل الخارجي . Contemplation . بينا يسمى فاعليته المرتبطة محيطه الداخلي ونشوة التجربة الداخلية Enjoyment إلا أن التفرقة بين التأمل الحارجي ونشوة التجرية

اللما علية ليست بالتفرقة القاطعة هنده ، وذلك لصعوبة الفصل بين المحيط الداخلي والهيط الخارجي للعقل ، أما الأخطاء في الإدراك فيو ولها ألكسندر تأويلا تجريبياً خالصاً استناداً على المحيط أو الوسط الذي يعيش فيه الشيء المدرك ، واعتماداً على أن الإحساسات كلها ليست ذائية بل تدخل في التركيب الواقعي للشيء ، بدليل أن اللون الذي لا يدركه المصاب بالعمى الدلتوني أي عمى الألوان مثلا موجود في الشيء المتلبس به ، على الرغم من عدم إدراك الشخص المدرك له ،

### الانبثاق والألوهية

وضع ألكستلو الزمان في المكان لا من أجل أن يكون حديثه عن المكان وعن الكون بعامة هو الحديث الواقعي الحق فحسب ، ولا من أجل أن يتمشى في هذا مع نظرية النسبية فحسب ، بل من أجل سبب جوهري آخر هو أن يجعل الزمان خلاقاً ، ومصلواً لكل مظاهر التغير والجلة والحلق التي يشهدها هذا الكون ، وأساساً للانبثاق الدائم في العالم .

فالزمان مصدر للانبئاق . لكن ما معنى الانبئاق ؟ يقول ألكسندر : " اإن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد فى الزمان . . . وجريان الزمان نفسه هو الذى يؤدى إلى بروز هذه المجموعات وإلى انبئاق صفات جديدة . . . وانبئاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة فى الوجود تتبع مستوى من الموجودات سابقا فى الظهور على المستوى الذى تتبعه هذه الصفة الجديدة، وله من الحصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هلا المستوى السابق فى الوجود يكون قد وصل إلى أن هلا مراحل تطوره . ويكون فى هذه المرحلة الأخيرة قد أرهص بانبئاق هذه الصفة الجديدة ، وأرهص كذلك أرهص بانبئاق هذه الصفة الجديدة ، وأرهص كذلك بانفصالها عن المستوى السابق و بدخولها فى المستوى الذى بانفصالها عن المستوى السابق و بدخولها فى المستوى الذى من هستويات أدنى و تمتد مجلورها فيها ، ولكنها لما كانت من هستويات أدنى و تمتد مجلورها فيها ، ولكنها لما كانت

تمثل أقصى درجات تطور وتعقد المستوى الأدئى ، [فانها تنفصل عنه ، وتصبح ممثلة لمستوى جديد من مستويات الوجود ۽ لا يستطيع المستوى الأدنى أن يصل إلى كنهه أو يقف على القوآنين التي تسيطر عليه . وهكذا وفان الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء المادية ۽ والعقل بمثل أقصى درجات تطور الأجسام العضوية أو الحية ۽ (ج ٢ ، ص ٧٠) . وفي الوقت نفسه ، فان المادة ــ لكى نستعير تعبيراً عربياً موفقاً جاء متفقاً مع فلسفة ألكسندر (انظر كتاب ﴿ وحدة المعرفة ۽ للدكتور محمد كامل حسين ) -- لها ( سقف ۽ في المعرفة لا تستطيع أن تعلو عليه . وقل هذا بالنسبة مستوى إلى الحياة الَّذَى يلي المادة ، ومستوى الإنسان أو العقل الإنساني الذي يلي مستوى الحياة .

هذا ﴿ السقف ﴾ الذي يمثل الحد الأقصى في معرفة كل طبقة من طبقات الوجود ، أو كل مستوى من مستوياته ، ع من شأنه أن مجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى الطبقة الأعلى منها ، ومن شأنه أن يضفى على الطبقة الأعلى صفة ﴿ الألوهية ﴾ في نظر الطبقة الأدنى منها . ولذلك يقول ألكسندر : ﴿ الْأَلُوهِيةَ بِالنَّسِيةَ لَكُلُّ مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذي يعلوها . ولذلك فهيي صفة متغبرة ، تتغير كلما نما الكون في الزمان ؛ (ج ٢ ؛ ص ٣٤٨) . لكُن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، وإذا كانت الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسراره ، فهل لنا أن نفتر ض وجود مستوى أعلى من الإنسان مخلع عليه هذا الأخبر صفة الألوهية ، أسوة بما حدث بالنسبة إلى المادة وإلى الحياة ؟ . أجل ا فان ألْكسندر يقول : 1 الألوهية هنا ليست إلا مجرد شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى ما يعد ذلك ، نحو صفات أعلى من العقل، أو نحو صفات أو خصائص ثالثة ( ثالثة بالنسبة إلى خصائص المادة الأولمة أو الأملى

وخصائصها الثانوية أو الثانية ( تسمى بالقيم، وتجعلنا نوممن بوجود خُصائص جديدة فوقنا ﴾ (ج ٢٠١ص ٤٠٨).

وإذا كانت هذه هي نظرة ألكَسندر للألوهية ، فما هو التعريف الذي يعطيه لله ؟ ٥ الله هو مجموعة أجزاء الكون من حيث أن صفة الألوهية تحركه . فكل أجزاء الكون عبارة عن جسم الله ع أما الألوهية فتمثل روحه . ولكن هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية ليس موجوداً حاضراً ، إنما وجوده مثالي . فالله في وجوده الحاضر ليس إلا الكون اللامتناهي في تطوره ، ومن حيث أن الألوهية تحركه ۽ (ج ٢ ، ص ٣٥٣). ولكن إلى جانب هذا التعريف الميتأفيزيقي أو الفلسفي لله ، وهو تعريف لا يتفق مطلقاً مع تعريف الأديان الله ؛ من حيث أنه يقدم لنا إلهاً ﴿ سَيْكُونَ ﴾ في حن أننا ينبغي أن نوْمن بوجود إله « كائن » حاضر ، إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي ، يقدم ألكسندر تعريفاً آخر لله ، يصفه إأنه تعرَّيف عملي . فيقول إن ثمة طريقاً آخو يساعدنا في الاقتراب من الله ، وهو الطريق العملي ، الذي يصبح الله فيه 1 موضوعاً للعاطفة الديثية أو العبادة ۽ (ج ٢ ، ص ٢٤١) . ولکن حتی هذا التعريف للدُّلَّا يشفَّى غليلنا ، لأن إقامة وجود الله على عرد العاطفة الدينية لا يكفى.

المادة عند الفلاسفة لها نوعان من الحصائص أو الكيفيات : خصائص ثائوية (كاللون والطعم والرائحة ... إلخ) وخصائص أولية ﴿كالامتداد والشكل والحجم . . . إلخ ) . والرأى عند أكثرهم أن خصائص المادة ألثانوية تأثرات ذائية خالصة . أما خصائصها الأولية فهبي قائمة في المادة . وألكسندر يرى أن كيفيات المادة الأولية والثانوية على السواء قائمة فى المادة ، وليست تأثرات ذاتية محال من الأحوال . أما الفارق يينهما فقائم في أنَّ الكيفيات الأولية تمثل

الكيفيات الثابتة أو المشتركة بن الأشياء (فلكل شيء حجمه وامتداده مثلا) بينا تمثل الكيفيات الثانوية خصائص متغيرة وقفاً على كل شيء على حدة . وبوسعنا أن نقول إن الكيفيات الأولية هي الكيفيات الني تتبع المقولات - أو مقولات التجربة كما كان يسميها كانط - وهي التي تمثل العناصر الثابتة في تطور الكون ، بينا تمثل الكيفيات الثانوية الكيفيات التي الكون ، بينا تمثل العناصر المتغيرة في تطور الكون ، بينا تمثل العناصر المتغيرة في تطور الكون .

ولكن إلى جانب هذه الكيفيات الأولية ومثانوية التى تشترك كلها فى أنها كيفيات تجريبية ، توجد كيفيات أخرى لا نستطيع أن نقول عنها إنها تجريبية خالصة ، بل هى و ذاتية وموضوعية ، تعتمد فى وجودها على تقديرات الذات ولكنها فى الوقت نفسه تمثل تقديرات لها ضوابط موضوغية معينة . وهذه الكيفيات الذاتية الموضوعية هى الكيفيات الثالثة أو ما يعرف بامم القيم : قيم الحق والحير والجمال .

وكان أهم ما عنى به ألكسندر في دراسته للقيم هو بيان موضوعيها . وكانت السيل إلى هذه الموضوعية متعددة . فقد ربطها بالوقائع المادية (كربطه الحلق الفي بالمادة في الفن وكربطه الصواب والخطأ بالوقائع الكونية ) ثارة ، وربطها بحاجات الناس وإشباعها (كربطه الحلق الفي بغريزة البناء والتكوين في حالة تجردها من الأغراض العملية ) تارة ثانية ، وربطها بالمحتمع تارة ثالثة (كربطه الصواب والحطأ بما يطلق عليه اسم والاعتقاد ، وكربطه الأخلاق بالمحتمع ) .

وليس من شك فى أن هذا الاتجاه الفلسفى الذى يعتقد صاحبه بقدرة الكون أو العالم على الوقوف على أرجله وحده ، ويرمى من ورائه إلى إفساح موضع للطبيعة أو المادة لكى تقول كلمتها ، وتثبت قدرتها على

تشكيل نفسها بنفسها دون عون أو مدد من الذات ، له قيمته في الحد من ادعاءات الذات ، وفي تنبيه الفلاسفة الذين استمعوا إلى صوت الذات آماداً طويلة إلى أن يستمعوا - ولو مرة - إلى صوت الواقع المادى . إذ من يدرى ؟ لعل هذا الواقع قادر على القيام بتجمعات وتشكيلات متقنة ، تبلغ في نظامها ودقبها تلك التشكيلات التي درج الفلاسفة على فرضها على الواقع ؛ مع أنها لا تنبع إلا من ذوائهم وعقولهم !!

أما التعريف الذي قدمه ألكسندر لله فلا نوافقه عليه كما قدمنا . ونستطيع أن نلفت نظر القارئ إلى فيلسوف إنجلزي آخر هو « لويد مورجان ؛ Morgan فيلسوف إنجازي آراء وثيقة الشبة بآراء ألكسندر في مستويات الوجود ولكنه رأى أن هذا لا يتعارض مطلقاً مع الدين ، ومع الصورة التي يقدمها الدين لله ( انظر كتاب مورجان : « الحياة والعقل والروح » ، لندن ، كتاب مورجان : « الحياة والعقل والروح » ، لندن ، نحت عنوان « فلسفة في التطور » ، لندن ، المعاصرة تحت عنوان « فلسفة في التطور » ، لندن ،

#### النصوص

إلى جانب النصوص السابقة التي وردت في ثنايا البحث ، إليك هذا النص :

الحق أن الزمان هو المبدأ الدائم لعدم الاستقرار ، وهذا الأخير هو الحلاق الحقيقي . أو لحكى تهبط من مستوى مثل هذه العبارات الطنانة ، نقول إن الزمان عثل ما يشبه الحارس الكوفى الذي يجعل كل ركود أمراً مستحيلا ، ويخلق من فوره الحركات التي تدخل في صلب الأشياء وتجعلها متحركة دائماً . تحركوا يا سادة ! وإذا كان حقاً ما يقال من أن الزمان عقل المكان ، أو إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء المجانبه ، وله به علاقة شبية بعلاقة العقل بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، في في المنا بالمبارك المبارك المب

الروح عندى . كما هي عند بعض الفلاسفة اليونان ، المصدر للحركة » .

( الجزء الثانى من كتاب المكان والزمان والألوهية . الطبعة الثانية ، ص ٤٨ ) .

و إليك هذا النص الآخر :

" الحياة إذن خاصية منبثقة حملتها مجموعة معقدة من التفاعلات الفزيائية ـ الكيميائية تتبع مستوى المادة. وهذه التفاعلات تجرى فى نظام له درجة من التعقيد تمثل هذه التفاعلات فيه وظائف النظام. فالتركيب

العضوى إذن ليس إلا تركيباً فزيائياً - كيميائياً . لكن ليس كل التفاعلات الفزيائية - الكيميائية عمليات عضوية ، وشبيه جذا قولنا إن العمليات العقلية فسيولوجية ، لكن ليس كل العمليات الفسيولوجية عقلية . وبالإضافة إلى هذا . فكما أن العمليات العقلية تتبع جانباً واحداً فقط من النظام الحيوى : كذلك فائنا نكون فيا يتعلق بالحياة بصدد جسم يقوم ببعض نكون فيا يتعلق بالحياة بصدد جسم يقوم ببعض العمليات وبكشف عن بعض الملامح المادية الصرفة » . (الجزء الثاني من كتاب المكان والزمان والألوهية . الطبعة الثانية ، ص ٢١ - ٢٠) .

5679

# خرا فات كربلوف بستام الأستاذعلى أدهم

وى الكاتب النقادة ماجر شاك في كتابه القم عن الرواقي الروسي الكبر تورجيف أنه في طفولته أظهر ميلا إلى التسرع في إصدار الأحكام الطائشة ، واستشهد على ذلك بأن الشاعر الروسي إيفال دعترييف زار الفيعة التي كانت تملكها والدة تورجنيف في سباسكوى وهو طفل في السامعة من عمره ، وأرادت الوالدة المعجبة بابنها المفضل أن تظهر لضيفها الأديب ذكاءه الواعد فسألته أن بلقي أمام الشاعر إحدى خرافات الشاعر المنظومة فعام تورجنيف بالقاء إحدى خرافات الشاعر المنظومة شعراً . وأجاد الإلقاء ، ولكنه لم يكتف بذلك ، وشاء له تسرعه أن يصدر حكماً ، فخاطب الشاعر الزائر لم تعريفوف خير منها ، فغضبت والدته غضباً شديداً ، وكان جزاؤه على هذه الصراحة الضرب المرح بعد رحيل الضيف الشاعر ، الشاعر ، وحيل الضيف الشاعر ،

وبطبیعة الحال لم یکن تورجنیف وهو طفل موفقاً فی اینتار المناسبة لإصدار حکمه فی اینتار خرافات الشاعر کریلوف ، ولکنه مع ذلك قد أصاب الحقیقة ، ونقاد الأدب الروسی یقرونه علی هذا الرأی ، ویرون فی کریلوف أکبر کتاب الحرافة فی الأدب الروسی ،

وأنه فى طليعة كتاب الحرافة فى الأدب العالمى ، فهو ضريب عيسوب ولافونتين ولسنج وغيرهم من كبار كتاب الحرافة ,

وقد ولد إيفان كريلوف سنة ١٧٦٨ في عهد الملكة كاتوبن الثانبة وكان والده أحد الضباط المغمورين الذين عملوا في أثناء اشتعال الثورة الكبرى التي تزعمها بيجاشيف . ومات أبوه وهو في العاشرة من عمره ، ولكن والدته كانت سيدة حسنة التدبير ،وقد استطاعت بتحربها الاقتصاد في الإنفاق أن توفر له الحصول على قسط مناسب من التعليم. وقد سمح له أن يشارك أطفال السادة من الجيران في دروسهم ، ولكنهم مع ذلك كانوا يشعرونه بأن منزلته دون منزلتهم ، وأرجح أن هذه المعاملة التي لقمها في إبان نشأته كان لها أثرها الواضح في إنماء ملكة السخرية التي تجلت بعد ذلك في أدب كريلوف ، ولكي يزيد في منزانية الأسرة عمل على أن يعنن في وظيفة كاتب محكمة في مدينة تيفر الريفية الواقعة على نهر الفلجا ، واسمها الآن كالنين (وهو اسم أحد روْساء الحكومة السوفيتية ) وكان العمل الذي يباشره عملا رتيباً ، ولذلك كان يشرد فى النواحى المحاورة ، ويتجول في جانب النهر وتخالط الفلاحن

والنواتى ، ويتعرف لهجاتهم ، وأساليهم في الحديث . وطرأئق تفكيرهم . ويختلف عاداتهم وتقاليدهم ، وقد أكسبه ذلك خبرة مستفيضة ومعرفة صميمة استغلها فيما بعد فی مسرحیاته وبوجه خاص فی خرافاته ، ومن تیفر شق طريقه إلى بطرسىرج ( ليننجراد الآن ) وأخذ يعالج الكتابة ، وبدأت تظهر قدرته على الفكاهة اللاذعة ، والنقد الساخر ، حتى ظفر بإعجاب مفكرين من أجراً مفكرى عصره ء وهما نوفيكوف أحد رواد الاستنارة فى الثقافة الروسية وراديشيف مؤلف كتاب والرحلة من بطرسبرج إلى موسكو ، المشهور ، وقد أشركاه معهما فى تحرير إحدى المحلات الأدبية ، وكانت الملكة كاترين الثانية قد شجعت النقد الاجتماعي وشاركت فيه ، ولكن حدوث الثورة الفرنسية دفعها دفعاً إلى الإعراض عن ذلك وأغراها بالتشدد في التزام الموقف الرجعي ، وفجأة نقل نوفيكوف سراً إلى صحن شلوسيلىرج ، ونفى راديشيف إلى سيىريا ، ولقى كريلوف عنتاً شديداً من الشرطة والرقابة ، وقد أشار إلى ذلك في خرافة ﴿ القطة والعندليب ﴾ .

وقد استهل كريلوف حياته الأديبة بكتابة مسرحيات ولكن مسرحياته لم تكن مزودة بعناصر البقاء ، وعاش سنوات حياة خاملة خالية من الحوادث الهامة لا بهدف الى غاية ولا محاول تحقيق أمل ، ولكنه مع ذلك كان يطبل التأمل في الأحوال السائدة حوله ، ويغذى الموهبة الكامنة في نفسه التي جعلته فها بعد أحد أركان الأدب الروسي ، ومن عجيب أمره أنه لم ستد إلى ميدان نبوغه الأصيل ومجال تفوقه المنقطع النظير إلا بعد أن ناهز الربعين ، فقد أدرك حينذاك أن نظم الحرافات هو السبيل الوحيد الذي يستطيع يه أن ينقل بحواطره وخواليم السبيل الوحيد الذي يستطيع يه أن ينقل بحواطره وخواليم السبيل الوحيد الذي يستطيع يه أن ينقل بحواطره وخواليم السبيل الوحيد الذي يستطيع يه أن ينقل بحواطره وخواليم السبيل الوحيد الذي يستطيع يه أن ينقل بحواطره وخواليم السبيل الوحيد الذي يستطيع يه أن ينقل بحواطره وخواليم السبيل الوحيد الذي شعرض الرجعي ، وقد الزم هسلا المساوية حقى شهاية حياته فلم يكتب بعد ذلك شيئاً الأسلوب حتى شهاية حياته فلم يكتب بعد ذلك شيئاً سوى هذه الخرافات التي شاع أمرها في الأدب الروسي

وأقبل عليها القراء من مختلف الطبقات وأصبحت حدثاً من الأحداث التي يشار إليها في الأدب الروسي .

وقد بدأ بنظم بعض الحرافات المقتبسة من لافونتين ونجح في ذلك نجاحاً ملحوظاً واختار بعد ذلك الترجمة خرافات فرنسية أخرى ، واقتبس بعض خرافات عيسوب وخرافات من مراجع أخرى ، ولكن بمرور الزمن بدأ هو نفسه يبتكر خرافات ، وقد ترك عند وفاته ماثني خرافة ، أربعون مها مقتبسة من لافونتين وسبع مها استوحاها من عيسوب والحرافات الباقية جميعها من تأليفه ، ومقتبساته من لافونتين تحمل طابع شخصيته مثل الحرافات الني ألفها ،

وخرافات كريلوف مثل خرافات لافونتن تثناول الحيوانات والطيور والأسماك والإنسان ، ويلعب الفلاح الروسى فيها دوراً هاماً ،وهي مشبعة بروح الفكاهة والسخرية ، وكاتب الحرافة ناقل ساخر بحكم فنه ، ويتضمن القالب الفكاهي الذي تظهر فيه الحرافات التقدات اللاذعة والطعنات الحلفية المصميات ، وتتناول خرافات كريلوف ما كان في الحياة الروسية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جوانب النقص والمساوئ المتفشية .

وكريلوف مثل سائر كتاب الحرافة هجاء بارع ، وساخر لاذع ، وناقد بصبر ، تلمح عينه الفاحصة ما في الحياة من عيوب ومتناقضات ، ويسلط علما سخريته الحفية ، وغراته المستورة التي تغيب عن فطنة الرقيب ، وتحتمل التأويلات المختلفة ، وقد اتفق مرة أن دعاه القيصر الطاغية نيقولا الأول ( ١٨٢٥ إلى ١٨٥٥ ) ليسمعه آخر خرافة نظمها فاغتم كريلوف الفرضة وألقى على مسامع القيصر إحدى خوافاته الى منعها الرقيب ، فأعجب ما القيصر وأمو الرقيب بإجازتها .

وقد اتبثق فحر الأدب الروسي الحق في مستبل الفرن التاسع عشر وفي مطلع حكم القيصر الغامض

الإسكندر الأول ( ١٨٠١ إلى ١٨٠٥) وكان الأدب الذي بدأ يثبت وجوده ويفرض نفسه ويؤتى غراته متأثراً إلى حد كير بالأحداث العامة، وكانت الأحداث العامة في روسيا حينذاك شديدة الصلة بالحوادث الجارية في غرب أوروبا ، وكان ذلك العصر عصر الحروب النابليونية ومغامرات نابليون وأطاعة غير المحلودة ، وكان للهزائم التي أوقعها بالجيوش الروسية بعد أن ذاعت انتصارات القائد الروسي سواروف وقع شديد في نفوس الروسيين آثار ثائرتهم وهز ثقيم بأنفسهم ، ولما غزا نابليون روسيا في سنة ١٨١٧ أشعل هذا الغزو حاسة الروسيين وحرك فيهم العاطفة القومية ، وقد انتهت المعركة بتقوية الوحدة القومية ويقظة الروح وأقوى عزيمة ، وقد أجاد القيصر الإسكندر تمثيل وأقوى عزيمة ، وقد أجاد القيصر الإسكندر تمثيل ووره وظهر عظهر المدافع عن القومية الروسية .

وقد أيقظ في مطالع حكمه الآمال العظيمة في الإصلاح والنهوض وانسر في سبيل التقدم والحرية ، وكان أستاذه المفكر السويسرى لاهارب قد غرس فيه النزوع إلى الحرية وحب الحق والإنسانية ، وظلت هذه المطالب مثله العليا المنشودة ، ولكنها كانت في نفسه غامضة مضطربة ، فلم تشمر تمرتها المرجوة ، وقصرت به عن الغاية المبتغاة ، ولذلك ألحفقت محاولاته ووقع في أواخر عهده تحت تأثير السياسي التمساوى الرجعى المعروف مترنخ والوزير الروسى المريب المكروه أركشيف، وأخذ ضميره يؤنبه لاشتراكه إلى حد ما فى المؤامرة التي سبق أنَّ دبرت وأمفرت عن قتل أبيه القيصر بول وارتقائه العرش ، كما أصابته بعض الكوارث العائلية الني زادت نفسه ارتباكآ رأشاعت الاضطراب فى حياته من جميع نواحها ، وقد أدى ذلك كله إلى انتصار الرجعية فى روسيا وتوقف حركة التقدم ، ولكن مشاركة الروسيين في

الأحوال السياسية الأوربية واحتكاكهم بالعرب فتحا النوافذ التي تسرب منها الضوء .

وقد أطلق الإسكندر في أوائل حكمه حرية الصحافة والفكر ، وكان الشاعر كريلوف في طليعة من أفادو من ذلك ، وهو يعد أول شاعر روسي له أثر واضح كريلوف الخارجية كانت خالبة من الحوادث الهامة والمواقف المأثورة ، وكان فيه من الفلاحين الروسيين كراهة الحركة والميل إلى الإبطاء والتأنى ، ولم يكن و الحياة شيء يستحثه إلى الإسراع والحركة والنشاط ، وقد عن حيناً من الزمن موظفاً بمكتبة بتروغراد العامة ، فكان يَقُوم بواجبانه في غبر اكبراث وفي يسر وسهولة ، وكان يرتدى جلبابآ فاذا أراد أحد الزائرين استعارة كتاب أشار كريلوف إلى الرف الموضوع عليه الكتاب وترك للمستعبر حرية استحضاره ، ويروى عنه أنه كان يقضى أكثر وقته فى داره مستلقياً على إحدى الأرائك ، وفي ذات يوم استرعي أحد أصحابه نظره إلى أن المسار المعلقة به إحدى الصور الموضوعة فوق الأريكة التي أكان مستلقياً علما غير مستقر في مكانه وأن الصورة قد تقع فوق رأسه ، ونصح له بالتحول عن مكانه ، فأجابه كريلوف دون أن يتحرك من مكانه و كلا يا سيدى أن للصورة ستقع خلف الأريكه وأنا أعرف زاوية اتجاه الصورة، وهذا التبلد الذي كان مستولياً على كريلوف هو كسل رجل قد استحال ذهناً مفكراً ونفساً حساسة ، فهو لا يشعر بميل إلى معالجة أي ضرب من ضروب العمل والحركة ، ويحب أن يخلى ما بينه وبن الاسترسال مع التفكير والاستغراق في التأمل .

وقد لقيه الروائى الروسى الكبير تورجنيف فى سنة الملام وقدم لنا صورة موجزة له ، ولكنها على إنجازها واضحة المعللم كثيرة الدلالة ، قال و رأيت كريلوف مرة واحدة ، وذلك فى حفل أقامه مؤلف فى بطرسبرج

سامی المقام ولکنه ردئ التألیف ، وقد جلس صامتاً أكثر من ثلاث ساعات بين الفذئين ، ولم ينطق بينت شَفَة ؛ وكان يرتدى سَرة رسمية سُوداء بذيل فضفاضة رثة ورباط رقبة أبيض اللون وزوجاً من الأحدية في قدميه الضخمتين تتليل منهما زراير ، وقد وضع يديه على ركبتيه ولم يحرَّك رأسه الضخم الفخم.ولا مرة واحدة ، وكل ما في الأمر أن عينيه لكانتا من الحين إلى الحين تدوران تحت حاجبيه البارزين ولم يكن من الميسور أن تعرف هل هومصغ للأحاديث الدائرة وشاعر بما حوله أو هو مجلس غبر مكترث وكأنه في عزلة ، ولم يكن هناك آى أثر للنعاس أو التنبه في ذلك الوجه العريض الروسي الإنموذجي ــ لم يكن هناك سوى قدر ضخ من الذكاء والكسل الذي أصبح داء عياء ـ ومن الحينُ إلى الحين كانت تهم بالظهور على وجهه سهات الدهاء البالغ ولكنها لم تكن تستطيع ــ أو ربما لم تكن تريد ... أن تبدو خلال هذه الشيخوخة المرهلة . . وأخيراً قال له مضيفنا إن العشاء قد أعد ، وأضاف مظهراً الاهمّام الشديد قائلا ؛ لقد جهزنا لك خَنزيراً رضيعاً ومرق الفجل البرى، وكأنه <sup>(ك</sup>كان يقوم بأداء واجب لا مفر من القيام به ؛ فنظر إليه كريلوف نظرة منطوية على الود والسخرية وكأنه كان يقول لنفسه « أَلَمْ تَقُلُّ خَنْرُيراً رَضِيعاً ؟ » وقام متثاقلاً يدلف ليجلس في مكانه حول المائدة ..

وطلب منه صاحب المنزل الذي كان يقيم به أن عضى اتفاقاً يدفع بموجبه مبلغاً صَخماً إذا احترقت الشقة التي يسكنها فأضاف إلى المبلغ المكتوب في الاتفاق عدة أصفار قائلا إنه إذا كان في مستطاعه أن يدفع المبلغ الأول فهو كذلك يستطيع دفع المبلغ الأخير ا

وقد ثوفى كريلوف سنة ١٨٤٤ وقد أقم أبه تمثال ف و حديقة الصيف ، في بطرسبرج ، ويعد كريلوف رائداً سباقاً في الأدب الروسي ، قال عنه بوشكين وإنه أكثر شعرائنا وطنية وأعظمهم شعبية ، وتحمل خرافاته

طابع الحداثة التي لا يُنْهب بها القدم والطرافة التي لا يعفى عليها ظهور المذاهب الجديدة في الأدب والابتكارات المتنوعة ، وهي تمثل الواقعية الزوسية وتبدو من خلالها الحياة على حقيقتها ، ويقول عنه الكاتب الإنجلىزى الناقد الذواقة موريس برنج يرإنه علك الطلسم الذي يتحدى النقد ويعجز التحليل ومهزم الزمن وذلك الطلسم هو الفتنة ، وقد ظفرت خرَّاهاته بتقدير الرأى العام حين ظهورها ولم يفتر الاهمام سا حتى اليوم » وكانت الأطفال بحفظونها عن ظهر قلب وهم صغار فاذا تقدمت بهم السن ازدادوا لها فهماً وتكشفت لهم معانبها الخفية وأهدافها الإنسانية .. ويعض الطرز التي يُصفها كريلوف موجودة في كل زمان ومكان ـ من أمثلة ذلك خرافة ﴿ وَبَاءَ الْحَيْوَانَ ﴾ وهي تمثل ميل البشر إلى اغتفار ذنوب الأقوياء وغض الطرف عن عيوبهم والإنحاء على الضعفاء والمبالغة في تكبعر أخطائهم ، فقد انتشر الوباء وتفشى فى الغابات وهو أقسى العقوبات الإلهية التي تحل بالحيوان ، وساد الرعب فى عالم الحيوان وعم الاضطراب وأخذ الموت يتخطفها فى السهول والجيال والأخاديد والغبران والأدغال والأجات ، وكأنما فتحت الجحم أبوابها لتلتهمها على اختلاف أنواعها وتباين طبقائها أأ وكانت جثث ضحايا الوباء متناثرة على الصعيد ، ويد الموت ِ تحصدها حصداً عنجله ، وتلقاء هذه النكبات المتوالية والضربات القاصمة بلغ منها الخوف كل مبلغ وأصبح الذئب ورعاً متواضعاً تواضع الرهبان ، وأمنت شر: الحملان ، واستطاع اللجاج أن ينام في أمن وسلام ، وصامت الثعالب في أوجارها الموحشة ، وزهدت في تناول الطعام ، وهجر الحامة أليفها وأعرضُعن مبادلتها أحاديث الحب والغرام ، وإذا اقفرت القلوب من الحب فمن أين تلخلها الفرحة ويأتها الابتهاج ؟ ٠

وفى أثناء هذه الكارثة المروعة دعا الأُسد إلى عقد اجباع عام وجاءت الحيوانات من كل فع عميق ومكان

سميق وقد نال سها الإعياء وبرحت لها الأسقام . وأحاطوا علكهم دون تحية أو سلام . واشرأبت أعناقهم ، وتطلُّعت أبصارهم ، وأرهَّفت آذائهم ، وهم يحاولون اسباع كلمات الأسد ، وقد استهل خطابه بقوله وأيها الأخوان إن الذنوب التي ارتكبناها ولم نكفر عنها والمخالفات التى تورطنا فمهأ والجرائم التي اقترفناها قد أغضبت الرب فحلت بناً نقمته . وُنْزُلْت بنا المكاره ، وليس هناك من سبيل لدفع هذا الأذى . ورفع هذا الغضب ، إلا أن يتقدم أكثرنا ذنوباً بمحض اختياره ليضحى بنفسه ، ونقدمه قرباناً ، فقد يرضى ذلك الآلهة فترفع عنا مقتها وغضبها وتشملنا بعطفها ورعايتها ، وجميعكم تعرفون أنه نمأ يسر الآلهة وتعده دليل سلامة العقيدة وصحة الإيمان أن تقدم لها الضحايا والقرابين ، والتاريخ حافل بالشواهد التي تدعم قولى ، وعليكمُ الآن أن بجهزَ كل منكم بالاعتراف بآثامه سواء أكانتُ بالقول أم بالعمل ، فاعترفوا أيها الأخوان بذنوبكم وكفروا عنها ، ولست أعفى نفسى مما أطالبكم به فانى أصارحكم والأسى بملأ جوانحى بأنى من الحاطئين ، فطالما سطوت على صغار الحملان وافترستها بدون رحمة . ولم أتورع في بعض الأحايين عن الفتك بالراعي والاغتذاء بلحمه ومن منالم يقدم على الكبائر -واجتراح الآثام ؟ وها أنا ذا لا أمسك عن تقديم نفسي راضیاً مسروراً ، ولکنی أری من ألحیر قبل كُلُّ شیء أتنا جميعاً نحصي آثامنا ، ونعد سقطاتنا ونقدم للضحية أثقلنا أوزاراً ، وما من شك في أن هذا سبرضي الآلهة ويكف عنا أذاهاوشرها ﴿ .

فلما أتم الأسد القاء كلمته تقدم الثعلب وخاطب الملك قائلا و يا ملبكنا النبيل ، لقد حداك فرط نبلك على الاعتراف ببعض المخالفات ، وحيما أدنت نفسك وعددت أمثال هذه الأعمال من قبيل الآثام شعرنا جميعاً بوخر الضمير ، ولو-انا عددنا أمثال هذه الصغائر من الأثام لما استطعنا البقاء وهلكنا جوعاً ، وفضلا عن

ذلك فإنى أوكد لك يا مليكنا المحبوب أنه بما يشرف الحراف ويرفع من قدرها تنازل السباع إلى أكل لحومها ، أما الرعاة فإنه مما نلح فى الباسه أن تلقلها من الحين إلى الحين هرساً فى التواضع ، لأن أفراد هذه السلالة المحرومة من الذّنب قد ملأها الغرور وخيل لهم الوهم أنهم السادة المتحكمون فى رقابنا ! ٥ .

وبعد أن ألقى الثعلب كلمته تبارت سائر الحيوانات فى الإشادة بفضائل الأسد وخلو حياته من الشوائب وتبالة أهدافه وأنه ليس فى حاجة إلى طلب الغفران أو تقديم أى قربان .

وتقدم بعد ذلك النمر والدب والدئب واعترفوا جميعاً بأنهم ارتكبوا بعض الهفوات الهيئات : ولم يذكروا محالفاتهم الجسيمة . ولم يشر أحد إلى جرائمهم الفظيعة . وهكذا في هذا المؤتمر لم يكتف بتسويغ جرائم الحيوانات ذوات الظفر والناب بل أسبغت عليها القداسة ، وعدت من الفضائل الباهرة والمزايا النادرة .

وجاً الثور المتواضع طالباً الاعتراف بآثامه .
وقال إنه منذ خس سنوات وفي فصل الشتاء وقد نقد ما في الأهراء والمستودعات وبرح يه الجوع أغراء الشيطان بمخالفة القانون ، فبعد أن ظل طوال اليوم دون أن يدخل جوفه شيء اجترأ على انتزاع حزمة من اللويس الذي كلسه راعي الكنيسة ، وما كاد الثور يتم كلماته حتى انفجرت الوحوش تولول وتصرخ يتم كلماته حتى انفجرت الوحوش تولول وتصرخ وصاحت النمور والذئاب والدببة قائلة وها قد اهتدينا إلى المجرم الأثم ، هذا الذي سطا على كومة الدريس وانتهب منها حزمة إلقد سولت أنه نفسه الحبيئة أن يأكل دريس غيره من الناس ، فلا عجب إن كانت يأكل دريس غيره من الناس ، فلا عجب إن كانت مذا الكافر الذي يحمل في رأسه قرنين هو الذي نقدمه الكافر الذي يحمل في رأسه قرنين هو الذي نقدمه ضحية للآلفة تكفيراً عن ذنبه ، وتقرياً للآلفة ، والتماساً ضحية الآلفة تكفيراً عن ذنبه ، وتقرياً للآلفة ، والتماساً فصفحها عنا ، وقطعاً لذابر هانا الوباء الذي أهلكنا » .

وأيدت سائر الحيوانات هذا الحبكم وأقرته واقتيد الثور إلى المذَّبِح ليلقى منيته عقاباً له على النَّهام حزمة

ويعقب كريلوف على هذه الخرافة بقوله و وهكذا فى أحوالنا نحن البشر أرق الناس حاشية وأبعدهم عن ارتكاب الآثام هو الذى يوجه إليه اللوم وتكال له

وفى خرافة ۽ الأسد والثعلب ۽ يصف لنا كريلوف الألفة التي تزيل الخوف ، وتبعث الطمأنينة في النفس ، فان الثعلب لم ير الأسد من قبل ولم يكن له به سابق عهد فلما رآه بعيثي رأسه أول مرة هاله الأمر ، واستولى عليه الفزع ، واعتقد أن منيته قد حانت ، والتقيا بعد فترة وجيزة ، فلم يبد الأسد للثعلب رهيباً مخيفاً كما رآه أول مرةً ، وفي اللقاء الثالث تقدم الثعلب من الأصد ويدأ عاذبه أطراف الحديث،وفي حرافة المفترى النمام والتعبان يقول كزيلوف إنه من السخف أن نزعم أن الشياطين لا تعنى بالعدالة ، ويؤكد أنهم طالما أثبتوا ميلهم إلى اقرار العدل وتحرى إلانصاف ، ويستشهد على ذلك مثل حدث أخبراً، فقد تجمعت قوى الشر وانتظمت صفوفاً ، وكان من السائرين في ذلك الموكب الحافل المفترى النمام والثعبان ، واحتدج بينهما الحلاف حول مسألة أسما يتقدم على الآخر ومن منهما له حق الأسبقية والأولى بالتقدم في موكب الشرور هو الأقدر على الأذى ، والأعرف بطرق الأضرار بالناس ، وأراد المقترى التمام أن يسكت خضمه ويقطع حجته فبسط لسانه المسموم فكشف الثعبان عن سلاحه في اللدغ الذي بفخر به وفح قائلا إنه لا يقبل مثل هذه الإهانة ، ولًا يستطيع السكوت عنها ، وتقدم ليسبق المفترى النمام ، وبدا أن المفترى النمام قد خسر القضية ، ولكن ﴿ إِبَلِيسٍ لَمْ يَرْضُ ذَلِكُ وَتَلْخُلُ فِي الْأُمْرِ ، وأَمْرِ الثَّعْبَانَ بالارتداد إلى الوراء ، وخاطبه قائلا « إنى أقدر كفايتك ً وأعلم أنك جدير بالمثوية ء ولكني أراه أحق متك

بالتقدم ، فأنت من غبر شك شرير ولدغتك قاتلة لمن يقترب منك ويندر أن تخطئ فريستك ، وأنت ثلدغ حتى من لا يريد بك شرأ وهذا ليس بالقليل ، ولكنك لا تستطيع أن تدعى لدغ من كان بعيداً عنك ۽ أما لسان المفترى النمام فانه يتخطى السهول والجيال ويعلو الأمواج ولا يعصم منه بعد الشقة ، فهو أقدر منك على الحاق الضرر ۽ ولَّذا أرجوك أن تتواضع وتعرف قدرك وتتركه يتقلم عليك في صفوف الموكب، ، ويقول كريلوف إنه مئذ ذلك اليوم المشهود والثعابين لاتجسر أن تتقدم على النمامين المفترين .

ومن أمثلة الخرافات التي اقتبسها من عيسوب ولكنه أضفى علمها شخصيته وطبعها بطابعه الروسي أسطورة « المزارع والموت » وهي ترينا فرط تعلق الإنسان بالحياة حتى فى أقسى الظروف وأحفلها بالمتاعب والآلام على خد قول المتنى .

وإذا الشيخ قال أف فما مل حياة وإنما الضعف ملا فقد كان المزارع الهرم محمل فوق ظهره حملا ثقيلا من الحطب في صبارة الشتاء ولهظه الحمل واشتد به الكلال ، فكان يتعثر في خطواته ، ويأن متوجعًا ، ويتنهد محزوناً ، وبجر قدميه جرآ قاصداً كوخه المظلم القاتم ، وطوى عدة أميال وهو يعانى أعباء حمله حتى ْ أجهده السبر ، فألقى حمله على الأرض ، وجلس قوقه ليستريُّع ، وأخذ يفكر في الشقاء الذَّي يَكَابِده ، و ناجى ربه قائلا ۽ ما أتعس حظى وأشد شقائى يا رب ! فلست أملك قطمىراً ، وعلى أن أعول زوَّجة وأطفالا صغاراً ، وعلى أن أدفع إبجارِ الأرض وأوّدى ما على من دين لمولاى ، وأسد الضريبة تلو الضريبة التي تطالبني مها الدولة ، وقد توالت أيام حياتى دون أن أعرف يوماً سعيداً ، ولعن حظه ، وناشد الموت أن يقبل ومخلصه من هذه الآلام ، ولم يكن الموت بعيداً عنه ۽ بل کان علي مقربة منه ، وسرعان ما ظهر ابه الموت قائلاً ﴿ لَمَاذَا دَعُوتُنِّي أَنِّهَا الشَّيْخِ الْهُمِمُّ ؟ ٤ .

فلما لاج له الموت فى صورته الشائحة المتعالية ووجهه المنذر الرهيب تملكه الحوف ولم يحر جواباً ، وبذل جهداً ليسترد نفسه ويقول متلجلجاً ه إنى لم أدعك لأغضبك أنها الموت ، وإنما دعوتك لأتوسل إليك فى أن تساعدنى على وضع هذا الحمل فوق ظهرى ! ه .

ويقول كرياوف فى تعليقه على هذه الحرافة « وهكذا نرى من هذه الحزافة الموجزة أن الحياة ولو أنها ملأى بالشقاء فإن الموت مع ذلك أكثر بوساً وأشد وقعاً » . \*

وبلاحظ كريلوف أننا حين تمسلح غيرتا ونشيد بمواهبه إنما نقصه بذلك الثناء على أنفسنا من وراء ذلك ، وقد نظم خرافة «الفيل المقرب» ليوضح وجهة نظره .

فقد ذاع فى مختلف الأوساط وبين العارفين بمجارى الأحوال أن الفيل أصبح مقرباً فى البلاط وملحوظاً بعن الرعاية ، وبدأ الجميع يفكرون ويكدون خاطرهم لمعرفة الطرق التى سلكها الفيل حتى ظفر بالحظوة ، فهو ليس مقبول الصورة ولم يشهر بالذكاء والألمعية ، ولم يعرف يوماً ما قط برقة الشائل وحسن التصرف ، وبدا لهم الأمر غريباً مثراً للدهشة ، فقال الثعلب 1 لو كان للفيل ذتب رقيق الحركة كثير الوبر لعرفنا السبب الذي من أجله نال الحظوة وظفر بالتقدير » .

وقال الدب « لو كان له غالب لعرفناالسبب وزال العجب ، ولكنا جميعاً نعرف أنه ليس له مخالب » .

وقال الثور المتواضع « رمما كانت أنيابه هي الوسيلة التي وثبت به إلى هذه المكانة الشهاء وزمما خالوا أنيابه • قروناً ! » .

وقال الحار وقد حرك أذنيه الكبيرتين وأليس بينكم من يستطيع أن يعرف كيف اجتلب الفيل القلوب ؟ لقد أدركت السر واهتديت إلى الحقيقة من أول وهلة ، فبدون أذنيه الكبيرتين لم يكن في وسعه أن يغتم الفرصة وينال الحظوة ».

ويتبع كريلوف هذه الخرافة بقوله ( رنما لا نلحظ ذلك ، ولكننا على اختلاف أساليبنا في مدح الناس إنما تمدح أنفسنا » .

وفى خرافة «الشلال والجدول » يقول كريلوف المخاطب الشلال الهادر الذى تدفعت غواربه بين الصخور فى ترفع وكبرياء الجدول المحاور له الذى كانت الناس تستشفى بمياهه على ضآلة حجمه وصغر شأته قائلا «ما أعجب أمرك ! إنك ضئيل الحجم قليل المياه ومع ذلك يقصدك علية القوم وأثرياؤهم ! لو أنهم جاءوا إلى لعرفت السبب ولكن بالله ما الذى يحدوهم على قصدك ؟ فأجابه الجدول الهادئ الرزين «إنهم ينشدون الشفاء» .

وبعض الحمقي يزين لهم الغرورأن يفخروا بعيوبهم البارزة مما يبعث على السخرية لهم والشك في سلامة عقولهم ، وقد وصف حالهم كريلوف في خرافة وأبيلس والجحش، فقد لقى أبيلس ـــ وهو أشهر المصورين اليونانيين القدامي ــ جحشاً ودعاه في الليلة نفسها إلى تناول الشاى معه ، وقد ملأت هذه الدعوة نفس الجحش سروراً وزهواً ، فأخذ يتبختر في نواحي الغابة ويضجر كل من يلقاه بقوله إن أبيلس يكثر من التقرب منه ويثقل عليه حتى قد أمله فرط الحاحه ، وكان يقول عن أبيلس ﴿ إنه كلما لقيني يقبل على ويلح في دعوتي إلى تناول الشاي معه ، وإني على ثقة من أنه يريد أن يتخذني أنموذجاً لتصوير النراق، واتفق مرة أن كان أبيلس قريباً منه وهو يردد مثل هذا القول ؛ فَلْهَا سَمِعُهُ اقتربُ مُنْهُ وقالَ له ﴿ كَلَّا ! إِنَّى مَشَعُولَ بِعَمَلَ صورة للعقوبة ألثى حلت بالملك(١)ميداس ۽ وأنت علي ما يبدو لي فخور بأذنيك الطويلتين ، ويسرئي قدومك

<sup>(</sup>١) الملك ميداس بن جوردياس من ملوك الأساطير البونانية وقد اشهر بثراثه الجم وقد دعى مرة التسكيم بين بان إله الرعاة وبين ابوالو أحد الآلمة الأقوياء الشديدى المقاب ، وقد أصدر حمكا في صالح بان وأغضب ذلك ابوالو فمسخ أذنيه وجعلهما في طول أذنى الحار

لتناول الشاى معى ، والحمير ذوو الآذان الطويلة ليسوا قليلين ، ولكن أذنيك فى طولها لم أجد لها نظيراً لا بن كبار الحمر ولا بن صغارها » .

وفى خرافة «السيد العظيم» يشير كريلوف إلى كبار الموظفين الذين لا ينقضون ولا يبرمون شيئاً ويكتفون بالاعماد على صغار الموظفين الذين يعملون تحت سيطرتهم ويصدق عليهم المثل العامى الذى يقول الاسم طوية والفعل أمشير».

ففي سالف الزمان كان هناك إنسان ساى المقام من ذوى الأخطار . فلما توسد التراب بعد أن كان ينام على الخز والديباج سئل عن المنصب الذي كان يشغله والأمة التي ينتمي إليها . فأجاب قائلا إنه ولد في إيران وإنه كان أجد مرازبة الفرس ، ولكن لما كان لا يتمتع في حياته بصحة جيدة فقد ترك زمام الأمور في يد مدير مكتبه ، ولما سئل عما كان يفعله أجاب قائلا إنه كان يأكل ويشرب وينام ويكتفى بالتوقيع على الأوراق التي تقدم له ، فقال الإله ايكاس ــ أحد آلهة اليونان الذين اشتهروا بالعدالة والتقوى ــ « انقلوه إلى الجنة » ، فلم يستطع الإله ميركرى ــ إله التجار واللصوص عند الرُّومان ۚ ... أنْ يَمْلُكُ نَفْسُهُ وَصَاحِ قَائِلًا ﴿ هَٰذَا فَظَيْعٍ ! إنى أحتج على ذلك ، فرد عليه الإله ايكاس قائلا « أنك يا بني لا تصلح لتكون فى زمرتنا ، ولقد غاب عن فطنتك أن هذا المرزبان كان رجلا أحمق ! وقد كان واسع النفوذ مبسوط السلطان ، فلو أنه أساء الحكم فى الكور التي كمها لحاقت بالناس الأضرار وجلً خطهم ، ولكنه كف يده عن العمل ، وترك زمام الأمور في يد غيره ، ولهذا أوصيت محمله إلى الجنة ۽ . ويعلق كريلوف على هذه الخرافة بقوله ولقد جنت تواً من المحكمة ، وقد راقبت القاضي ، وفي اعتقادي أنه سينقل مباشرة إلى الجنة ! ي .

وفى خرافة؛ الفلاح والشاة ؛ يشير كريلوف إلى فساد الأحوال الداخلية فى روسيا ، ومساوئ القضاء

بها ، فقد توجه الفلاح إلى المحكمة وقدم شكوى يتهم فيها شاة بالنهام دجاجتان من دجاجه ، وكان الثعلب هو الجالس في كرسي القضاء ، وبدأ المدعى يوضح بينته ، ويدلى بعرهانه ، وأخذت الشاة في الانكار والتنصل من النهمة ، وقال القلاح وإنه في اليوم العاشر من شهر مايو افتقد دجاجتان ، ورأى بعد ذلك ريشهما وعظامهما ملقاة على الأرض ، ولم يكن بفناء الدار في ذلك اليوم سوى الشاة ، وقالت الشاة إنها نامت طوال ذلك اليوم سوى الشاة ، وقالت الشاة إنها نامت طوال غسن سبرتها ونصاعة سمعها ، وأنها لم تنهم قط بالسرقة أو بالغش والنزوير ، وأنها لم تذق في حياتها لحم الحيوان أو الطبر .

ونطق الثعلب بالحكم ، ونصه أن الشاة قدمت حججاً غير مقبولة على ما بها من طلام وزخرف ، وأن الأشرار بارعون على الدوام فى إخفاء آثار جرائمهم وتلفيق الحجج فى الدفاع عن أنفسهم ، وقد توافرت الأدلة على أن الشاة كانت فى الفناء مع الدجاجتين فى يوم وقوع الحادث ، ولحم الدجاج شهى لذيذ ، وليس ما يزهد فيه والأحوال جميعها مواتية والفرصة سائحة وقال الثعلب إنه إنما يصدر عن ضميره إذا زعم بأن الشاة لم يكن فى وسعها أن تقاوم رغبتها فى النهام الدجاجتين ، فالشاة من أجل ذلك وبناء عليه محكوم علما بالاعدام ، والحكم مشمول بالنفاذ فى التو واللحظة ، على أن يبقى لحمها فى المحكة ويعطى الجلد واللحظة ، على أن يبقى لحمها فى المحكة ويعطى الجلد واللحظة ، على أن يبقى لحمها فى المحكة ويعطى الجلد

ولم يعف كريلوف الرقابة على المطبوعات من خريته ، فقد أفرد لها إحدى خرافاته ، وهى الحرافة المعروفة محرافة والقطة والبلبل ، وذلك أن البلبل وقع فى قبضة القطة ، فأنشبت فيه محالبها ، وهمست فى آذنه بعد أن ضغطته ضغطة يسيرة جعلته يتن ويتلوى من الألم قائلة وطالما سمعت يا بلبلى العزيز من أفواه الناس فى كل مكان الثناء الجم على صوتك المطرب الرخيم ،

وهم يوازنون بين موسيقاه الشجية وأحسن أنواع الموسيقى ، وحديث صديقى النعلب لا يذهب باطلا ، فقد أنبأنى أن لك صوتاً عذباً ندياً يشوق السمع ، ويشجى القلب ، وأود أن أمتع سمعى بغنائك الجميل وصوتك الرنان ، فلا ترتعد يا صديقى ، ولا تثيرن غضبى ، أنظنى أريد أن ألهمك ؟ كلا ، إنى لا أريد بك سوءاً ، ومتى أسمعتنى غنامك أطلقت سراحك لتجوب إلبلاد وتطير من شجرة إلى شجرة ، وأنا مثلك صبة بالموسيقى كلفة بالغناء ،

ولكن الطائر المسكين كان ينتفض هلعاً ، ويترنح جزعاً ، وتكاد تحتبس أنفاسه وهو في مخالب القطة :

فقالت له القطة « ما بك ؟ وماذا أصاب صوتك ؟ غنى ولمو أغنية واحدة ! » ولكن الطير لم يقو على الغناء وإنما نشج وتوجع .

فقالت القطة ساخرة منهانفة « أهذا هو الذي بملأ أرجاء الغابة سروراً وابنهاجاً وغناء جميلا ؟ لقد خيبت ظنى فى الاستمتاع بغنائك ، ولأجرب الآن فلعلك في لهواتى أشهى طعماً وألذ مذاقاً » .

وسرعان ما اختفى مغنينا الصغير بين لهواتها .

ويشر إلى الطريقة البروقراطية في اختيار الموظفين للمناصب التي لا يحسنون العمل بها في خرافة الوقوق والعقاب ، ، فقد وقع الاختيار على الوقوق ليقوم بعمل العندليب ، وبدأ الوقوق مباشرة عمله بأن استكن فوق إحدى الأشجار وأخذ في التغريد ليمتع كل من في الوادى بأغاريده ، ولكنه أدار الطرف فها حوله فألفى الطيور تلوذ بالفرار ، وشرع بعضها في النهكم عليه والزراية به ،

وساء ذلك الوقوق ونال منه ، فذهب إلى ملك الطيور شاكياً ليثولى تأديبها وخاطبه قائلا ۽ يا ملك الطير لقد شاءت إرادتك أن أكون عندليب الغابة بأسرها ، ولكن الطيور تتضاحك على، وتستهزئ في ، ولا يروقها غنائى » .

فأجابه العقاب ملك الطبر وإنى يا صاح ملك الطبور ولكنى لست ملكاً على الطبيعة ، وسلطتى تقف عند هذا الحد ، وقد أرغم الطبر على أن تدعوك عندليباً ولكن مما يتجاوز قدرتى أن أصنع من الوقوق عندليباً ويصف لنا كريلوف الكوارث التى قد تحدث من جراء اختيار بعض الناس القيام بأعال لا يحسنونها مع توفر حسن النية والسمعة الطبية ، وذلك فى أسطورة والحيار والقروى و فقد كان القروى بستان حافل بأشجار الفاكهة وطيب المار ، وكانت الغربان والعصافر لا تنى تشن عليه الغارات ، ولم يحد القروى من هو أعف يداً وأكثر أمانة من الحار ، فهو لا يعرف السرقة ولا الاختلاس ويستطيع أن يطمئن إليه ويثق به ويأمن جانبه ، ولن يقول إنسان بعد ذلك إن البستان معرض لنهب الطيور وغاراتها الشعواء لأن الحار سيتولى معرض لنهب الطيور وغاراتها الشعواء لأن الحار سيتولى الحراسة ويؤدى الواجب ،

ولكن برغم ذلك ساءت حالة المحاصيل ، فقد كان الحار لا ينفك عن التجوال فى أنحاء البستان ليطارد الطير ويدفع غاراتها ، ولكنه فى أثناء قيامه بهذه المطاردة كان يدوس على أحواض الزرع ويطأ الأزهار ويتلف الفاكهة ، ووجد القروى أن البستان قد عاث فيه الفساد ، فحمل هراوته وأوسع الحار ضرباً .

وقد يقول القائلون إنه كان على الحار أن يرفض القيام بعمل لا محسنه !

ويقول كريلوف وإنه لا يعرر عمل الحار وقد نال العقوبة التي يستحقها ، ولكن ألا نرى أن القروى أحق باللوم لأنه عهد إلى الحار في القيام بعمل لا يحسنه ؟ ٤ . وفي خرافة و الأوراق والجذور ، يرمز كريلوف إلى العلاقة بين السادة في المدن والمزارعين في الأقاليم ، ففي أحد أيام الصيف الرائعة وفي واد ظليل همست أوراق الأشجار للنسيم تفخر بتضارة ألوانها وثقل عناقيدها وسألته هل وقعت عينه في الوادي على منظر . يعادلها في الجال أو يسامها في إلهاء والجلال ، واسترسلت يعادلها في الجال أو يسامها في إلهاء والجلال ، واسترسلت

فى الفخر قاثاة إنها هى التى تخلع على الأشجار الجال وتكسوها بالحضرة التى تخلب الأنظار وتشيع الابتهاج فى النفوس ، ولولاها لكان الوادى خالياً من الفتنة سليباً من الجال ، وسألته هل تلام إذا تحدثت عن ألوانها الساحرة وفاخرت عسن رونقها ، ومضت تقول و ألسنا نحن اللواتى يستظل بهن المحبون فى حارة القيظ ويأنس ببرد ظلالها عابر السبيل ، إن منظرنا الأخاذ هو الذى مجتذب بنات القرية . ويغربهن بالرقص فوق البساط الأخضر ، وعندنا فى وقت طلوع الشمس وسيها تميل للمغيب ترسل العنادل أغاريد هاالشحية ولا بهوى النسم شيئاً كما بهوى مداعبتنا ،

ولم تكد الأوراق تنهى حديثها حتى انبعث صوت متواضع من جوف الثرى يقول فى لهجة بعيدة عن الفخر والادعاء وقد يسمح لكن وقتكن بأن توجهن إلينا كلمة شكر وتقدير ،

قاهترت الأوراق وقالت 1 من هذا الذي بلغت به القحة إلى حد مصارحتنا بتذمره ؟ ومن أنت أيها المدعى هذا الحق والمتطلع إلى مساماتنا ؟

فأجابت الجذور الذين لا ننقطع عن الحفر في الأعماق بعيداً عن ضوء النهار لكى نبقى على حياتكن فهل تجهل ذلك الأوراق ؟ إننا جذور الشجرة نفسها التي أنمتكن فافخرن ما شاء لكن الفخار ولكن ضعن ذلك دائماً صوب الأنظار ، واعلمن أنه منى أقبل الربيع ستهتز مع النسم أوراق أخرى بدلا منكن ، ولكن إذا ذبل جلر من الجذور أو أصابه مكروه تهاوت الشجرة من عليائها وأصابكن ما أصابها الشجرة من عليائها وأصابكن ما أصابها الم

وتناوله مرة ناقد سليط اللسان فرد عَليه كريلوف سهذه الحرافة وعنوالها والحنزير ، فقد أفلت الحنزير من باب الحظيرة الواقعة خلف دار سيده وألقى نظرة على المطبخ وطاف بالزرائب وتمرغ في الأقذار والأوحال وغاص في المياه الراكدة حتى أشبع ميله إلى التقلب في الأوساخ ، ولم تعد به وغبة إلى متابعة التجوال

ومشاهدة الأخوال ، وعاد أدراجه راضياً عن نفسه تعلوه الأقذار وتنبعث منه الروائح الكريهة .

ولقيه في الطريق أحد الفلاحين فقال له ماذا وجدت يا صاح في قصر سيدك الفخم أثناء تنقلك في أمائه ، فقد سمعت أن حجرات القصر حافلة باللآليء وعقود الزبرجد والمرجان وكل ما تشهيه العين و عتع النفس ؟ فتخر الحنزير تخراً عالياً وقال « هذا هراء فاني لم أر هناك شيئاً ذا قيمة ولم أجد إلا الأقدار والقامات والنفايات ، وإنى واثق مما أقول فقد أطلت البحث

ويختم كريلوف هذه الحرافة بقوله « الله يعلم أتنى لا أود أن أوجه إلى أحد كلمة نابية ، واكن خبرونى على المتطبع أن أمسك عن اطلاق كلمة خنزير على الناقد الذي حيما يتصدى للنقد لا تقع عينه إلا على العيوب والمآخذ والأخطاء ؟ » ت

وأمعنت النظر ولم يند عن علمي شبيء » .

وفى خرافة ؛ مجلس الفيران » يسخر كريلوف من الشروط التى تضعها بعض الأمم فى النرشيح للمجالس النبايية والهيئات التشريعية ومحتلف اللجان والمحالس .

فقد أرادت الفيران أن تصلح أحوال العالم وتجعل الدنيا دار صعادة ورغد وأن تكيد للطباخين ومدبرات شؤون المنازل ويتعاونوا على التشهير بهم والتحذير منهم ، وأعلنت الفيران عن عقد مجلس للمداولة ولكنها اشترطت شرطاً لا تخلو من الغرابة ، وذلك الشرط هو أنه لا يسمح لأى فأر محضور هذا الاجتماع إلا إذا كان طول ذيله يعادل طول جسمه جميعه ، وعند الفيران أنه كلما طال دتب الفار دل ذلك على غزارة علمه ووقرة فضله ورجحان عقله ، ولكن هل هذه الفكرة صحيحة أو ملفقة ؟ ونحن البشر كثيراً ما نقيس رجاحة العقول بطول اللحي وتحكم على الناس عا يرتدون من النياب .

وقضت الفيران بأن لا محضر اجتماع المحلس إلا الفيران الطويلة الأذناب ، وتبعد الفيران التي لا أذناب

حتى ولو كانت فقات أذنابها في معركة مشرفة وصراع من أجل المبادئ السامية والمثل العليا ، وقد عد المحلس فقدان الذنب دليل نقص الذكاء وضعف الكفاية ، ودعى المحلس إلى الانعقاد في ساعة السحر ، وجلس الرئيس على المنصة وفتحت الجلسة ، وانفق وجود فأر بلا ذنب بين الأعضاء الحاضرين ، فهمس عضو صغير السن في أذن فأر قد ابيض شارباه قائلا لا كيف سمح لهذا الفأر المحرد من الذنب بحضور الاجماع ، وماذا أصاب القانون ؟ ادع الحجاب ومرهم الحراج هذا الفأر ، فنحن لا نستطيع الحصور مع الفيران المحردة من الأذناب ، وهل تطن هذا الفأر يصلح لشيء ؟ إنه لم يستطع المحافظة على ذنبه ووجوده ييننا مفسدة أي مفسدة ».

فأجابه الفأر العجوز « صه ؛ فإنى أعرف ذلك كله ولكن هذا الفأر من أصدقائى » .

وفى خرافة ﴿ العقابِ والدجاجِ ﴾ يشير إلى النقاد المحدودى الآفاق الذين يتصدون لنقد المؤلفين العبقريين الذين لا يحسنون فهمهم ولا يستطيعون التحليق في جوهم فقد ازدهت العقاب قوته فى صباح يوم أضحيانُ من أيام الصيف فأخذ محلق في السياء ويذرع فها طولا وعرضأ ورنق بجناحيه حيث يومض البرق وتسرى السحب، ، وفجأة حط من ساواته العالية بأجنحته الملكية فوق سقيفة متواضعة ، والعقبان لا تجثم فى العادة إلا فى شوامخ القمم وسوامق السرح ، ولكن ألملوك لمم بدواتهم وربما آثر العقاب الهيوط فوق هذه السقيفة تشر يفالها ورفعاً لشأنها ۽ وربما لم بجد سزحة لائقة بمقامه أو فروة عالية ملائمة له ، ومهماً يكن من الأمر فلسنا على بينة من معرفة الأسباب التي دعته إلى ذلك ، ولحظت ذلك دجاجة كانت تتردد على الأنبار المحاورة ، فقالت لإحدى صديقاتها دما سر هذا الاحترام الذي تبديه الطيور لهذا العقاب ؟ إنه يطبر مثلنا وفى استطاعتي أن أرفرف بجناحي فوق السقيفة كما يفعل ورجائى ألا

نظن فى المستقبل أن العقاب أجل منا شأناً وأقدر منا على التحليق ، وساقاه أقصر من سيقاننا وعيناه أضيق من عيوننا ، وهو قريب الشبه من الدجاج ، وها نحن نرى أنه يطر فيه » .

و مسمع العقاب حديثها التآفه الأجوف فأجاب قائلا « إنك على حق ـ ولكن للأمر جانباً آخر ، فالعقاب قد بطير فى مستوى السقيفة الذى تستطيع الدجاجة أن ترتفع إليه ، ولكن لم يعرف قط يوماً أن دجاجة استطاعت الهويم فى الجواء العالية » .

وينهى كريلوف هذه الخرافة بقوله لاحينا يروقك

أن توجه النقدات إلى من هم خير منك فلا تكدن خاطرك فى البحث عن أخطائهم ولكن حاول وأنت ترى ما فى أعمالهم من عظمة وقوة وحكمة وأن تتعلم إذا استطعت - كيف تسمو إلى قممهم العالية ! . . وكان كربلوف يعتقد أن المبادئ السامية لا تثمر تما وتوتى أكلها إذا قام بالإشراف على تنفيذها من لا يؤمنون بها أو من تتعارض مصلحتهم مع الأخذ بها ، فهم لا يجدون صعوبة فى تأويلها حسب أهوائهم ولا يعدمون وسيلة للإفلات من أحكامها ، وقد أوضح خلك فى خرافته عن \* مؤتمر الوحوش \* .

فقد سأل الذئب الأسد أن يوليه أمر الحراف ليصلح من شأنها وينهض بها ، وسعى له صديقه النعلب عند زوجة الأسد باللفظ اللين والثناء الجم ، ولكن لما كانت سمعة الذئب مريبة سيئة ، فقد رؤى أن تدعى رعية الملك إلى مؤتمر للنظر في الأمر منعاً للأقاويل السيئة والاشاعات الكثيرة ، وحضرت الوحوش جميعها ، وعرض عليها الأمر ، وأخذت الأصوات ، وروعى في أخذها مقام معطى الصوت ومكانته ، فلم يرتفع صوت واحد بالمعارضة في اختيار الذئب ، ولم تقل كلمة واحدة تعوق إناطة الولاية به ، ولذا قرر المؤتمر بالاجاع اختياره ، ولكن أين كانت الحراف ! المؤتمر بالاجاع اختياره ، ولكن أين كانت الحراف ! ولماذا لم يرتفع لهم صوت ولم تسمع منهم كلمة ! لقد

استدعى الكثير منهم ولكنهم فى النهاية أهمل أمرهم وتركوا وشأنهم ، وقد كانوا هم أول من يجب الاهمام معرفة رأيه والحصول على موافقته !

وتناوله كريلوف في خرافاته الحاقات الإنسانية السائدة في كل العصور ، من ذلك مسألة محاولة الإنسان التنصل من عبوبه وأخطائه وذنوبه والحرص على إلقاء تبعها على الغير ، وغاصة ذلك المخلوق البائس التعس المسمى والشيطان وقد روى كريلوف الحرافة الآتية ليوضح رأيه وعنوانها وافراء وهو يقول فتها إنه في بعض بلاد الشرق الأقصى كان بعيش أحد البراهمة ، وكان فقيها باقراً ، ولكنه برغم ذلك كان سيء السرة والسريرة ، وحتى البراهمة مثل سائر الناس فيهم البرهمي الصالح الصادق وفيهم البرهمي الكاذب الدعى ، وكان يضايقه من زعيم الطائفة البرهمية تشدده وفرط إخلاصه ويقطته ، فلم يكن أحد من البراهمة بجترئ على الاسهائة بأصول العقيدة وتقاليد الطائفة .

وجاء يوم من أيام الصيام عند الراهمة ، ولم يكن صاحبنا يستطيع الصدر على آلام الحرمان ، فاستحضر ييضة من بيض الدجاج ، ولما مضى موهن من الليل أشعل شمعة وأخذ يدنها من البيضة لينضجها ، وسره أن يتغفل الشيخ الأكر وعدعه ، ولكن الشيخ الحبر كان ساهراً يهجد ، فأحس الحركة ، ولمح الضوء الضئيل ، وأقبل خفية ليتبن جلية الأمر ، ولما فاجأ البرهمي الرائف قال له «لقد كشف أمرك يا صاحبي المنتحى ولن تخدعنا بعد اليوم ! » .

وأدرك البرهمي عظم ذُنبه ، واكنه لم بجد سبيلا للإنكار فقد كان الدليل قائماً وكانت المفاجآة مذهلة فقال متوسلا وساعني أيها الأب الصالح ، واغفر لى ذنبي فقد كدت أنكر نفسي ، ولقد استغوائي الشيطان وأغراني بارتكاب المحظور ، وزين لي أكل البيض ٤ .

وهنا انبعث صوت الشيطان من أحد أركان الحجرة وهو يقول ؛ ألا تخجل أيها الرجل! أنكم معشر البشر

تلقون علينا تبعة ذنوبكم وجرائمكم ، على حين أننا نحن الشياطين تتعلم منكم في كل يوم أشياء كثيرة جديدة . وأنا لم أكن أعلم حتى اليوم أن البيضة يمكن انضاجها على الشمعة » .

ومن خرافاته البديعة خرافة « النسر والعنكبوت » وقد وصف فيها تعلق العاجزين الحاملين بمناكب العظاء البارزين ، ويقول فيها « إن النسر حلق في أعالى القضاء ومو في طبرانه فوق قمم جبال القوقاز ، ثم حط على شجرة أرز قديمة العهد ، وأخذ بجبل الطرف في المنظر البديع الممتد أمام عينيه ، وكان يشرف من عليائه على الغابات المائجة بالحضرة والأنهار الملتوية المتعرجة ، والمراعى الواسعة والبرارى الفيحاء ، وحمد الله الذي منع جناحيه القوة التي تمكنه من بلوغ هذه الأعالى السامقة والتحليق فوق تلك المرتفعات الشاعخة ، ومشاهدة روائع الطبيعة وجهال الكون .

وسمعه العنكبوت وهو يردد الحمد والشكر ، ويتحدث بنعمة الله عليه ، فقال له « لست وحدك يا صديقى الذى تفرد بالتحليق فى الأعالى وارتقاء الذرى الرفيعة ، وها أنذا جالس فى مكان لا يقل ارتفاعاً وسمواً عن مكانك .

وحول النسر بصره نحو الناحية التي أقبل منهسا الصوت ، فلمح العنكيوت متعلقاً بأحد أغصان الشجرة الفارعة ، وقد أخذ بمد نسيجه وينصب شباكه كأنه محاول أن يسد مطلع الشمس .

فقال له النسر و ولكن كيف جئت إلى هنا ؟ لقد ارتقيت مرتقى صعباً ، وتجاوزت حدود قدرتك ، ولا طاقة لك على تسلق هذه الأعالى الصاعدة ، وليس لك أجنحة تطبر سها،، ومن المؤكد أنك لم تأت إلى هنا زاحفاً ، وأنا لا أجترئ على مثل ما أقدمت عليه ، فخرنى كيف وصلت إلى هنا » .

فأجاب العنكبوت قائلا « الأمر هن ، لقد تعلقت الحناد ؛ فأنت الذي حملتني إلى هنا أ وقد استمسكت

بذيلك ، ولكنى أستطيع الاعتماد على نفسى ، ولست في حاجة إليك فلا تتأبه على وتواضع في حديثك معي ! ».

ولم يكد ينبس سده الكلمات الأخيرة حتى هبت عاصفة سريعة هوجاء طاحت بصاحبنا الفخور المتعالى وألقت به إلى حضيض الوادى ، وهذه خاتمة الأدعياء المغرورين الذين يسيرون في ركاب العظاء ، ثم ينتفخون وينسون عجزهم وصغر همهم ، ويسلكون أنفسهم في عداد العظاء والأعيان حتى تحين الظروف التى تكشف ضعفهم وتفضح عجزهم وقصورهم .

ولكريلوف قدرة خارقة على إنجاز الموقف واختصاره في صورة مكتملة لامعة وكلمة وتجزة جامعة مانعة ، من أمثلة ذلك خرافته الذائعة عن «الفلاحين واللهر» وفها يصف ما يلقاه الفلاحون من ظلم الحكام وعسف عمال الحكومة ، وهذه ترجمتها المتثورة ؛

فى ذات يوم ضاق صدر الفلاحن بما يلحقهم من الاضطهاد وما يصيبهم من الإنساد والبهب والسلب والسرقات وابتزاز الأموال واغتصاب المحاصيل ، وقد كانث الجداول والقنوات والترع تطغى على طرقهم ، وتعرقل أعمالهم ، فصح عزمهم على تقديم شكوى للنهر الأعظم الذِّي تُصب فيه هذه الجداول والقنوات والرع، وكانتُ أسباب الشكوى قوية واضحة ، فحاصيلهم تهب وتسرق، وطواحيهم تطغى علمها المياه ، ومحتطف التيار الجارف الكثير من ماشيتهم ويغرقها ، ومحلث ذلك كله والنهر بجرى فى تؤدة ووقار ، وتقوم على ضفتيه المدن الكبرة العامرة والحواضر الزاهرة آمنة مطمئنة ، وكانت الناس لا تظن أن الَّمرع والقنوات والجداول تعبث بالفلاحين هذا العبث المؤذى وتستخف بهم هذا الاستخفاف المزرى ، وجرى فى وهم الفلاحين أنَّ النهر سيعوضهم عما نزل مهم من الحسائر الفادحة والنكبات المتلاحقة ، فلما اقتربوا من شطآنه أومأ إليه من كان في طليعتهم ، فشخصت أيصارهم صوب النهر

برهة من الزمن ، فرأوا أكثر ما فقلوه طافياً فوق متنه ، فالشكوى إذن جهد ضائع وعمل عقيم ، وألقى كل منهم نظرة على النهر المتدفق الجارى ، ثم تبادلوا النظرات ، وهزوا رؤوسهم ، وعادوا أدراجهم .

وتجاذبوا وهم عائدون فى الطريق أطراف الحديث وتوافت آراؤهم على أنه لا فائدة من انفاق الجهد فى مقاضاة الصغير إذا كان يقتسم جميع ما يثهبه ويسلبه مع الكبر العظم .

ووصف كريلوف للفلاحن بأنهم أهزوا رواوسهم وعادوا أدراجهم أبلغ في تصوير طبيعة الموقف ومأساة الحادثة من الحطب الطوال ، وأمثال هسلم القفلات ، كانت تروق لافونتن .

وفى خرافة «الىركة والنهر ، يصف الفرق بن الحياة الحصبة المنتجة والحياة البليدة الحاملة العقيم ، ويقول فيها «جاورت بركة نهراً عظما ، وقالتُ له يوماً ﴿ كُلَّا أَبْصِرْتُكُ رَأْيِتُكُ جِمِ الْحَرَكَةُ ۚ ، كُثْيِرِ التشاط، دائم التدفق والجرى ، لا تريخ ولا تستريح ، وإخالك قد استنفدت قواك ومسك اللغوب! وفضلا عن ذلك فانى كلما تأملت مسترك رأيت السفن المشحونة بالأحيال الثقيلة والأطواف العديدة والزوارق والقوارب الكثىرة تشق عبابك وتحملها متون أمواجك ، فمتى تسأم هذه الحياة الراتبة المملة ؟ إنى أوثر أن تغيض مياهي على أن أحتمل مثل هذا ! أتستطيع أن تريني حياة هادئة وادعة مثل حياتي ؟ وأنا أسلم بأن أفراداً قلائل يعرفونني ، وأن اسمى لم يكتب في المصور الجغرافي ولم يقرع الأسماع وعملاً البقاع ، ولكن هل المجد والشهرة من الأشياء التي تُسر القلب ، وتقرحها العن ؟ إنى أنع فى ظلال الراحة ، وأعيش رخية البال هانئة خلية ؛ لا يحكر صفو مياهي مجاديف القوارب ولا يشرها مرور السفن ، وقل أن تخفق فوق صدرى ورقة ذابلة من أوراق الأشجار ، وأنا في أمن من عصف الرياح ، وطوارق الهموم ، ولم يتح لأحد ما أتبح لى من الحظ الحسن ، والعيش

الرغيد ، وجميع من حولى يبذلون الجهد ، ويتجشمون الأهوال ، وأنا أستمتع بالهدوء والاستقرار وأحلم فى عزلتى الأحلام الفلسفية » .

فأجابها النهر « من كان في مثل تضلعك من الفلسفة لا يجهل أن الماء لا محتفظ بصفائه ونقائه إلا إذا كان جارياً متدفقاً ، ولئن كنت قد أصبحت نهراً عظيماً ضافى الأمواج طاح العباب فانى لم أبلغ ذلك بالتميى والأحلام ، وإنما باقتحام الأخطار والضرب في صدور الصعاب ، وما أبذل من جهد أو ما أقوم به من حركة يزيد مباهى غزارة وصفاء ، ومحمل اليمن إلى أرجاء العالم ، ويفيض الحبر والبركات ، ويذيع فضلى ، ويعلى العالم ، ويفيض الحبر والبركات ، ويذيع فضلى ، ويعلى الباقى ، وريما مد في عمرى قروناً أظل خلالها أخصب الجديب وأقرب البعيد على حين يكون اسمك قد نسيه الناس وأصبح نكرة غير معروف » .

وقد تحققت نبوءة النهر، فهو لا يزال بجرى في وقار وجلال برغم علو السن وقدم العهد، أما البركة فقد ضحل ماؤها وطحلب، واستأسد فيها النبت واغلولب، وجفت وذهب أثرها، وهكذا من يبخل بفضله يستغن عنه ويذم ويعلوه الصدأ ويدب فيه البلي.

و تعو يضرب للغنى الذى ينفق المال فى غير وجهه مثل السحابة الوطفاء التى مرت فوق أرض قد تكشفت وصوح نبنها وأمحلت ولم ينهل ماء السحابة لبروى النبت الذى جف ويبس بقطرة واحدة ، ولما أشرفت على البحر اللجى الملتطم الأمواج استهلت بوادرها ، وفاخرت الجبل الشامخ بكرمها الواسع وعطائها العميم ، فأجابها الجبل هما أراك فعلت شيئاً يستأهل الفخر ويستحق الحمد ، فليس البحر فى حاجة إلى ودقك المهل ومائك الغزير ، وكان الأخلق بك أن تروى الحقول والمزارع التجنى البلاد خطر المحاعة وشر إلحل والجدوبة » .

وفى خرافة « زوج الثلاثة » بنتقد كريلوف الزواج بأكثر من امرأة ويصف ما يعانيه الزوج فى هذه الحالة

من العذاب الذي لا يعادله عذاب ، فقد كان توماس براون متزوجاً من المرأة الصالحة نانسي ، ولكنه لم يكتف بها وتزوج بالسيدة جن والسيدة آن ، وسمع الملك يقصة زواجه ، وكان الملك صارماً لا يتساهل ق انزال العقوبة بمن بخالف الشريعة ومخرج على العرف المتبع . فأمر بإلقاء القبض على الرجل الذي اتخذ له ثلاث زوجات وأصدر أمره إلى القضاة والمستشارين بالبحث عن العقوبة التي تجعل هذا الرجل عمرة لغبره من الذين يفكرون في الحروج على القوانين المرعبة ، حتى لا يصبح قدوة وقال لهم الملك إنه إذا لم تأخذ العدالة مجراها ويقضى المحلس بأنزال عقوبة رادعة سهدا الرجل فإنه سيصدر حكمآ باعدام أعضاء مجلس القضاء جميعاً ، وأكد لم أنه جاد في الموضوع وأنه يعني ما يقول ، ففزع ألقضاة وهمهم الأمز وأمضوا ثلاثة أيام بليالها يبحثون ويتناقشون وذهبوا مذاهب شي وفكروا في عقوبات مختلفة ، ولكن أى العقوبات المقترحة أقلىر على منع الشر واستئصاله من جلوره حتى يرتدع هذا الحارج على التقاليد والمحالف لأحكام الشريعة أُ وأخيراً لاح لهم نور الحق ، وأصدروا حكماً توافت عليه آرآؤهم واجتمعت كلمتهم ، ودعى الرَّجْل ليسمع الحكم ، وقبل له إن المحكمة باجاع الآراء رأت أن العَمُوبِةِ الْرِادعةِ لأمثالهِ هي أن يظل مُحتفظاً يزوَجاته الثلاث .

وعجب الناس فى بادئ الأمر لهذا الحكم وشاع بينهم أن الملك سيأمر بإعدام القضاة ، ولكن لم يكد يمضى أسبوع حتى كان البائس توماس براون قد فنيت حيله وضاق ذرعه ولم يجد له مخرجاً من ورطته إلا بالانتحار .

ومن ذلك اليوم لم يقدم أحد من رعية الملك على الزواج بأكثر من واحدة .

ويرى كريلوف أنه من الحاقة أن نز درى النصيحة التي يقدمها لنا من هو أقل منّا شأناً ويرى من سداد

الرأى تقليب هذه النصيحة على وجوهها فقد تنطوى على تحذير نافع أو توجيه سلم وعنوان الحرافة الى ضمها هذا المغزى هو والعقاب والحلد، ويروى لنا فيها أن العقاب جاء مع أنثاه إلى غاية فى ناحية بعيدة عن بنى الإنسان ، وفى صميم الغاية حيث الأشجار المتكاثفة المتوشجة الفروع اختار العقاب بلوطة سامقة مديدة الأغصان ، وايتيى له عشاً فى أسمى فزوعها ليرى فيه صغاره المنتظر أن ترزق بهم أنثاه فى خلال أشهر الصيف .

ونحت إلى الحلد هذه الأخبار فاجترأ على أن يحذر ملك الطيور قائلا له إن هذا المكان غير أمين ، وإن جذور البلوطة قد عاث فيها البلى وإنها معرضة للسقوط في وقت قريب ، وإن من الحير له أن يجنب صغاره المنتظرين وأنثاه أخطار كارثة سقوط الباوطة .

فكر الأمر على العقاب وعز عليه أن يتقبل النصيحة من الحلد وقال فى نفسه متى كانت العقبان تتلقى النصائح من الحيوانات الضئيلة الشان ؟ ألا يدوى هذا الحلد أن العقبان أبعد منه نظراً وأسد رأياً وأغزر علما ؟ وكيف يبيح لنفسه التدخل فى أمرى وأنا ملك الطيور ؟ وأخذ يعبأ العقاب بنصيحة الحلد ووضعها دبر أذنه عوأخذ يواصل العمل فى بناء ألعش بأعلى الشجرة وجاعت له ملكة الطيور بأفراخ حسان .

وفى فجر أحد الأيام عاد العقاب إلى وكره حاملا الزاد لصغاره وأنناه ، فاذا به يرى البلوطة وقد تهاوت من علياتها وتناثرت فروعها ، ولقيت أسرته مصرعها في أثناء سقوط البلوطة ، فاشتد به الحطب ، ويرح به الأسى ، وأخذ بندب سوء حظه ، ويشكو الضربة القاصمة التي أصابت كبرياءه لأنه رفض النصيحة التي قدمها له الحلد ، وجعل يردد قوله إنه لم يكن ينتظر عال أن تكون نصيحة الحلد ذات قيمة .

وسمع الحلد المتواضع حديثه فقال له 1 إن احتقارك لشأنى جعلك لا تفكر فى نصيحتى ولا تلقى بالك إلى

أنى مقيم فى جحر متواضع على مقربة من جذور الأشجار تما يجعلنى أعرف بأحوالها وبما يطرأ عليها من الوهن ويصيبها من البلى» .

وقد تناول كرياوف فى خرافاته بعض الأحداث السياسية الكبرى التى عاصرته مثل الثورة الفرنسية وغزو نابليون لروسيا ومؤتمر فينا ، وفى الحرافة الآتية وعنواتها دابن الأسد ، يعرض بتربية القيصر الإسكندر الأول وأستاذه لاهار ف :

وهب الله الأسد ابناً كان يتلهف عليه ، والحيوانات التي قد يكون لك بعض الإلمام بشؤونها وأساليب حياتها ليست مثلنا ، فطفلنا الذي لم يتجاوز العام ضعيف الإدراك صغير الجرم - سواء في ذلك أبناء الملوك وأبناء الشعب - والأسد الذي يبلغ عمره عاماً - كما تعلم - يكون قد فارق القاط وكبر عن الطوق .

وقد أخذ الملك يفكر ويروى كيف ينشىء ابنه نشأة تبعد عنه الجهل ، وتبقى له شهرته الملكية نقية غراء ، فاذا ما تستم الطفل العرش وأنقيت إليه مقاليد الأمور لا ياوم الناس الأب على ما قد يقع فيه الابن من الأخطاء :

فمن الذى يأمره ويكلفه أو يرغمه على تعليم نجله كيف يعرف الواجبات الملكية ومحسن النهوض سها ؟

أيعهد فى ذلك إلى التعلب ؟ فالتعلب بارغ متوقد الذكاء ، ولكنه ولوع بالكذب ، متهالك على الرياء والنفاق ، ومعاشرة الكذابين المنافقين تجلب المتاعب وتجر المشكلات ، وليس هذا من شيم الملوك وشمائل العظاء !

وخطر له أن يعهد فى ذلك إلى الحلد لأنه يحسن تنظيم بيته ولا يخطو خطوة إلا وهو على بينة من أمره ، وهو يتولى بنفسه تنظيف طعامه وإعداده ، وموجز القول أن جميع التقارير تثبت أن الحلد حيوان بارع فى صغيرات الأمور ، ولكن لنتمهل فى الأمر إ فحقيقة أن آلحلد يرى ما تحت أنفه بوضوح ودقة ، ولكنه

لا يرى أبعد من أنفه ! ومذهب الحلد مذهب نافع : ولكنه لا يصلح لك ولا لى ، وعملكة الأسد أوسع نطاقاً من أكمة الحلد .

ولماذا إذن لا مجرب النمر !

فالنمر شجاع مقدامة ، وقوى مضبور الحلق ، ويستطيع أن يعلمك الحركات الحربية ، ولكنه لا يفقه شيئاً في السياسة ، وليست عنده أى فكرة عن حقوق الإنسان المدنية ، والملك يلزم أن يكون سياسياً وقاضياً ، ومن خطل الرأى أن يكون عارباً فاتكاً فحسب ، والنمور لا تتقن سوى فن الحرب ، فليس لأبناء الملوك أن يتخرجوا على النمر ، وموجز القول أن الأسد فكر في جميع الوحوش ، فوجد أنها كلها مفرطة الجهل ، في جميع الوحوش ، فوجد أنها كلها مفرطة الجهل ، ضعيفة التفكير ، قليلة الحبرة ، حتى الفيل الذى اشهر في الغابات بالحكمة كما اشهر أفلاطون قديماً بالفلسفة بدا له سفيفاً شديد الغباء .

ولحسن حظ الملك – أو لسوء حظه فإن علينا أن نتين ذلك – علم ملك النسور بما يعانيه ملك الوحوش من هم وتسهيد ، وكان دائماً يظهر المودة والعطف لصاحب العرش المحاور لبلاده ، وعزم على أن يقوم لصديقه محدمة ملكية ليدل على عظم إخلاصه وصادق وفائه ، فانمس من الملك أن يتولى هو ينفسه تعلم نجله ، فعظم سرور الأسد ، وشكر له هذه اليد الكرعة ، وأكبر هذه الأريحية ، وأى تشريف أعظم من أن يقوم أحد الملوك الغر الميامين بتعلم ولى العهد !

وبادر ملك الوحوش إلى ارسال نجله ليتلقى فى مدرسة ملك النسور أصول الحكم وقواعد السياسة .

ومر عام ، وانصرم عامان آخران ، وكان القادمون من مملكة النسور بحملون أحسن الأنباء عن نجل الأسد ، ويثنون عليه أطيب الثناء ، ويتحدثون عن تقدمه السريع في البراسة وكفايته ونبوغه ، وكانت الطيور جميعاً يتردد ذلك ،

وأخيراً أتم الغلام دراسته ، وفاز بالإجازة العلمية التي تدل على التفوق والامتياز ، واستقدمه والده ليسر برويته ، ويبلو علمه وقدرته :

وعاد الابن بعد طول الغياب والتضلع من العلم ، ودعا الملك الوحوش جميعها إلى الحضور .

فلم اجتمعت الوحوش وأخد كل منها مجاسه قبل الملك ابنه وعانقه وخاطبه قائلا : « ولدى الحبيب ، أنت الذى ستخلفنى وتقوم بعدى بأعباء الملك وتدبير أمور الرعبة ، وإنى هامة اليوم أو الغد ، وأنت يا ولدى فى مقتبل العمر وعنفوان القوة والشباب ، وأنا ألقى إليك مقاليد الحكم فى سرور وارتياح ، وأملى أن تحسن السيرة وتسوس الناس خير سياسة ، وأود أن تحدثنى أمام هذا الجمع الحاشد من رجالات الدولة وأعيان الوحوش عن العلم الغزير الذى حصلته والمعرفة التى اكتسبتها والحيرة التى أفدتها ، وكيف تصلح من شؤون أمة الوحوش وتنهض بها وتعلى من شأنها » ،

فأجاب الشبل و أبث العزيز ، لقد اخترت لى فأحسنت الاختيار ، فقد درست دراسة لم ينح مثلها من قبل لأحد من الوحوش ، وعرفت ما غاب عنهم ، ومعرفى بالطيور وعاداتها وأساليب حياتها وتقاليدها المتبعة ليست لها نظير ، وأنا من أعرف الناس بطرق تحسين ذريتها وترقية أنواعها ولا يند عن علمى في هذا الصدد رأى قديم أو حديث ، وعندى إحاطة تامة ومعرفة واسعة بمراجع أمثال هذه البحوث ، وإنى قديم لغراجع أمثال هذه البحوث ، وإنى على توفيقى وتشهد بتفوق ٨٠.

وناول والدم تلك المحموعة من الأوراق التي يسمونها الإجازات العلمية ، والتي يقال عنها إنها تزن قيمة تفكير الإنسان وعلمه وزنا دقيقاً صادقاً ، واسترسل يقول وإنى أجيد معرفة مسالك النجوم ، وإذا صبحت نيتك على أن ألى حكم هذه الأمة فأول عمل سأقوم به هو أن أحمل الوحوش على ايتناء الأعشاش والوكور ، ت

قأن الأسد وتأوه ، وشاركته فى ألمه جميع الوحوش فتهدت وتوجعت ، وهز الجميع روئوسهم من الحجل والاشمئز از ، وأدرك الملك المتقدم فى السن حقيقة الموقف بعد فوات الأوان .

فدراسات نجله جميعها غير عجدية ، وكلماته لا تدل على الحكمة وأصالة الرأى وصدق النظر ، فما حاجة الوحوش إلى المعرفة الواسعة بالطير وعاداتها ؟ والذى تعده الطبيعة ليحكم الوحوش لا يحتاج إلى أن يتعمق في علم الطبور ، وأسمى فن يتاح للملك اتقانه هو أن يفهم حاجة بلاده ويعرف كيف يصلح من أمرها ويعالج مشكلاتها وينهض بها .

ولما كان القائد الروسى الشهير كوتوزوف يطارد جيش نابليون فى أثناء عودته من روسيا أرسل إليه كريلوف خرافة « الذئب فى بيت الكلاب » وقد قرأها القائد على رجاله ، ومضمون الحرافة أن الذئب تسلق حائط حظرة الغم وسقط فى بيت الكلاب التي تتولى حراسها فأضطربت الكلاب واشتد نباحها وتحفزت

للوثوب عليه ، وأقبل الحراس وهم يظنون أن لصا قد تسلل إلى الحظيرة ، فلما وجدوا الذئب وأحاطوا به خاطبهم قائلا إنه صديقهم القديم وإنه لا يقصد سوماً وإنما جاء ليؤكد لهم عهد الصداقة ويعدهم ، وعداً صادقاً بعدم الاعتداء على الحراف ، فتصدى له رئيس الحرس قائلا « إذا كان شعرك أشمط فإن شعر رأسي قد علاه الشيب ، وقد عرفت طبيعة الذئاب ولا أقر هدنة معها ، وأطلق كلابه على الذئب ، وحيها وصل كوتوزوف وهو يقرأ الحرافة إلى قول رئيس الحرس وإن شعر رأسي قد علاه الشيب » كشف القائد الكبر عن رأسه وأظهر لجنوده خصائل شعره البيضاء .

وخرافات كريلوف علاوة على ما تضمنته من حكمة ومعرفة عميقة بطبائع البشر تعد من أرقى نماذج الشعر الروسي التي لا يمكن نقلها إلى أي لغة دون أن تفقد الكثير من الحصائص التي امتازت بها كما يؤكد لنا برنارد بارز الذي تولى نقلها نظماً من اللغة الروسية إلى اللغة الإنجلزية .



# کناب سیبوب

# بعشلم، الأبستاذ محمدعلى النجار

عضو مجمع اللغة العربية

بدئ البحث النحوى فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى. وقد كان مهد النحو البصرة ؛ إذ كثر اختلاط العرب بالعجم فيها وفشا اللحن ، فرقى محافظة على العربية أن يوضع ما يعصم الناس عن اللحن ويكون حفاظاً على هذه اللغة الشريفة . وكان البحث فى النحو أولا بحثاً فى بعض الأساليب العربية ؛ كأسلوب التعجب وأسلوب كان وإن والفاعل والمفعول .

وسار النحو في سبيل التقدم ، وظهرت طبقة أولى من علياء النحو يذكر فها حالى ما عند الزبيدي الو الأسود الدولي وعبد الرحمن بن هرمز ، وطبقة ثانية ، منها نصر بن عاصم ، ويحيى بن يعمر ، وطبقة ثالثة ، منها عبدالله بن أبي إسماق الحضرى ، وطبقة رابعة ، منها أبو عمرو بن العلاء ، والأخفش الكبير أبو الحطاب شيخ سيبويه ، وطبقة خامسة ، منها الحليل ابن أحمد ، ويونس بن حبيب ، وحاد بن سلمة ابن أحمد ، وطبقة سادسة، منها سيبويه ، وأبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة .

فهذا تاريخ النحو في البصرة إلى عهد سيبويه .

فأما الكوفة فيبدو أن الحاجة فها إلى النحو لم تكن كالحاجة في البصرة ؛ لقلة العجم فيها لبعدها عن بلاد

الفرس ، ولم تكن كالبصرة فى ذلك . وكان اهمام الكوفة بالقرآن وعاومه والفقه وما يتبعه . ومن ثم كش فى الكوفة الفقهاء والقراء كعاصم وراوييه ؛ حفص وشعبة ، وحمزة والكسائى وخلف . ولا نرى فى البصرة من قراء العشرة سوى أبي عمرو بن العلاء . ويعقوب بن إساق الحضرى ، وقد نرى الحسن البصرى من قراء الأربع عشرة .

على أن الكوفة التفتت أخيراً إلى النحو . وكان من أوائلهم أبو جعفر الرواسي ، وقد أخذ عن يونس الذي هو من الطبقة الخامسة من نحاة البصرة ، وجاء بعده الكسائى والفراء ومن تبعهما .

فيرى من هذا أن النحو عريق فى البصرة ، وأن نحاة الكوفة أخذوا عن نحاة البصرة ، بعد أن كاد النحو ينضج فى البصرة ويتسق أمره ؟

وقد ترك لنا سيبويه الكتاب فى نحو البصرية فخلد إلى يومنا هذا ، وكان كتاب النحو الجامع ، حتى قيل فيه : قرآن النحو ، وكان للكوفيين كتب فى النحم لم يبق لنا منها شيء .

وسأخصص هنا مبحثين , الأول في حياة سيبويه ، والثاني في كتاب سيبويه ، ثم أتبعهما نماذج من الكتاب

#### ١ -- سيبويه

هو أبو بشر عمرو بن عُمان بن قنبر الحارثي . وهي نسبة إلى الحارث بن كعب : قبيلة عنية . وهذه النسبة بالولاء ، فقد كان سيبويه فارسيًّا . والظاهر أنه ولاء بالإسلام ، أي أن أحد أجداده من الفرس أسلم على يد رجل من هذه القبيلة . وقد يكون أول منأسلم من آبائه قَـنَابُـر . وقد يكون ذلك في عهد أمير المؤمنين على رضي اللهعنه ، فسمى بقنىر مولاه ، وقد كان لمعاوية رضى الله عنه مولى اسمنه قُنبر ، ولكن الأشهر الأول . وترى ضبط قنبر كجعفر . ونرى فى التاج أن جد سيبويه يضبط بضم ثم فتح وسكون . وظاهرهذا أن الضم للقاف والفتْح للنون هكذا (قَتَنْبَرَ ) ولكن الذي ينبغي أن يفهم أن فى القاف الضم والقتح، غير أن الضم أعلى فيه ، فأما النون فساكنة البتة . ويدل لذلك قوله : ﴿ ووهم شيخنا فضبطه بالضم فقط ونبه عليه ، وهو يوهم أنهُ كة نفذ » فشيخه ضبط القاف بالضم فقط ، وجعله الزبيدي وهماً ، والصحيح عنده أن فيه الفتح أيضاً ، وهما للقاف . ويقول الزنخشرى :

ألا صلى الإله صلة صدق

على عمرو بن عمّان بن قسر مركب مرجى فأما لقبه (سيبويه) فهو لقب فارسى مركب مرجى من سيب أى التفاح وبوى أى الرائحة ، فمناه رائحة التفاح ، على قاعدة الإصافة فى اللهان الفارسى . قبل : سمى بذلك لطيب رائحته أو لجاله وحسن خلقه. وقبل : مركب من سبب ، وويه اسم صوت ، ويذكر بعض العارفين باللسان الفارسى أن ويه فى هذا اللسان معناها مثل وشبه ، فعنى التركيب : مثل انتفاح . وهكذا نفطويه : مثل النفط ، وعرويه ، وهو الذى قتل أباه .

والجارى على الألسنة سيبويه بفتح الباء والواو والهاء مكسورة . وقد ينطق سيبويه بضم الباء وفتح الباء وسكون الهاء ، ويعزى هذا إلى العجم ، تجنبوا الصورة الأولى لأن (ويه) صوت تدبة . ويعزى أيضاً إلى المحدثين فى كل اسم سهذه الصيغة . ﴿ وَإِنَّمَا أَا عَدَلُوا إِلَى ذَلِكَ لَحَدِيثُ وَرِد : أَنْ ويه اسم شيطان ﴾ وقد جاء من هذا قول ابن بسام فى نفطويه :

بأن حوّا أمهم طـــالن إن كان نفطويه من نسلي وضم الهاء كما ترى ، والأصل السكون .

وقد جاء فى الكتاب (١٦ حكم سيبويه وأمثاله فى العربية ، فهو يقول: ٥ وعمرويه عندهم بمنزلة حضرموت فى أنه ضمالآخر إلى الأول ، وعمرويه فى المعرفة مكسور فى حال الجر والرقع والنصب غيرمنون ، وفى النكرة تقول : هذا عمرويه آخر ورأيت عمرويه آخر ٥ وتراه اقتصر على النطق المشهور عند الناس .

مولده ونشأته : ولد سيبويه فى البيضاء من كورة اصطخر بقارس من أبوين فارسين . ولا يعرف على وجه اليقين تاريخ ولادته ، إذ حصل اختلاف فى عمره وفى سنة وفاته . وقد انتقل إلى البصرة فتلقى العلم فها . وكانت هى والكوفة المصرين المبرزين فى علوم العريبة والدين .

ولا تعرف شیئاً عن أسرته إلا ما ذكر أنه مات بن يدى أخيه . ولا ندرى هل انتقلت معه إلى البصرة أسرته . ونحن لا نرى لأبيه ذكراً . وترى (١) بشاراً مهجوه حن أشتهر أمره فيقول :

<sup>(</sup>١) البنية ١٨٧ .

<sup>(</sup>٢) ج ٢ س ٥٣ ،

<sup>(</sup>٣) الأغاني (الدار) ٢-٢١٠ .

ويظهر من هذا أن أمه كانت مع ابُّها في العراق . ولا ندری هل تزوج . وفی حدیث ۱۱۱ للفراء . آن سیبویه كانت له جارية تخدمه . وفي طبقات (٢) النحاة لابن قاضي شهبة أن جاريته مزقت جزازات كتابه فطلقها . فهل يريد بجاريته زوجته ، أو يريد بتطليقها إخراجها من بيئه وبيعها . والظاهر أنه لم يكن له زوج ولا ولد . وآية ذلك أنه بعد أن أخفق في بغداد في قصته مع الكسائي ــ على ما يأبى ـــلم يعد إلى منزله بالبصرة ، وعمد قاصداً إلى فارس .

وقد كان اتجاهه إذ أخذ في طلب العلم إلى علم الحديث والرواية . وكان حمَّاد بن سلمة شيخ الحديثُ والرواية في البصرة في عصرة . ويقول (٣)فيه أبو محمد الريدى:

ياً طالب النحو ألا فابكه بعد أبي عمــرو وحماد وهو يريد أبا عمرو بن العلاء . فاختلف سيبويه إلى حاد يقرأ عليه الحديث ويرويه عنه . وحدث أن سيبويه كان يستملى عليه يوماً فألقى عليه حاد الحديث (١٤) : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من أحد من أصحابي إلا وقد أخذت عليه ليسُ أبا الدرداء ، فقال سيبويه -- وكان قد شدا طرفاً من النحو : ليس أبو الدرداء . فقال حاد : لحنت يا سيبويه . فقال سيبويه : لا جرم لأطلن علماً لا تلحني فيه أبداً ، واتجه لدرس النحو فلزم الحليل . وقد ظن سيبويه أن الواجب رفع ما بعد ليس ليكون اسها لها ، ولم يكن عرف أسلوب ليس في الاستثناء . وقد عرض سيبويه لهذا الأسلوب في الكتاب ١ ـ ٣٧٦ وأشبعه بياناً وتعليلا. ومما محكى في ذلك أن سيبويه جاء يوماً إلى حاد بن سلمة فقال : أحدثك هشام بن عروة عن أبيه في رجل رعف

فى الصلاة ــ يضم العينــ؟ فقال حياد : أخطأت إنما هو رعف \_ يفتح العن \_ فانصرف سيبويه إلى الحليل فشكا إليه ما لقيه من حياد . فقال : صدق حياد ، ومثل حاد يقول هذا . قال الزبيدي (١١) : ٩ ورعُف لغة ضعيفة ١.

ومما يذكر في هذا الحديث أن الكسائي (٢٦ كان سبب إقباله على العربية أنه كان بجلس إلى قوم من العرب يتحدث معهم ، فجاءهم يوماً وقد تعب فقال : قــــد عييت . فقالوا : أتجالسنا وأنت تلحن ! فقال : كيف لحنت ؟ فقالوا : إن كنت أردت انقطاع الحيلة والتحبر في الأمر فقل : عبيت مخففاً . وإن كنت أردت التعب فقل : أعييت . فقام من فوره ، وطلب العربية حتى صار إماماً فيها .

وقد عمد سيبويه بعد هذا إلى النحو يأخذه عن أئمته ، ولا سما الحليل . ويظهر أنه كان لا يرى فى حماد النحوى الذي يشبع رغبته في تفهم دقائق النحووعويص مسائله ، وإن كان يونس يقولُ : أول من تعلمت منه النحو حاد بن سلمة . وذلك أن النحو كان كل يوم تظهر فيه أبواب جديدة ، وقد مجمد النحوى القدم على ما يعرف فيغيب عنه ما بجد منها .

وأخذ النحو عن عيسي بن عمز ( ١٤٩ ﻫ ) ويونس ابن حبيب (١٨٣ هـ) والأخفش الكبير أبي الحطاب عبد الحميد بن عبد المحيد . ويذكر أبو زيد الأنصارى ( ٣١٥ هـ ) أن سيبويه أخذ عنه ، وأنه إذا قال سيبويه : أخبرنى الثقة فإنما يعنيه عدوأخذ عن غبرهم ، ويقول في الكتاب ٢ ـ ٤٢ : ﴿ هَذَا قُولُ يُونُسُ وَالْخُلِيلُ وَمَنْ رأينا من العلماء ﴾ ويذكر في القراءات ممن أخذ عنهم هارون . يقول في الكتاب ٢ ـ ٢٢١ : ٩ وحدثنا هارون أن بعضهم قرأ: فلا٣٠ جِناح علمهما- أن يَعَمَّلُحا بينهما صلحاً ﴾ وهو هارون بن موسى الأعور ؛ كان أول من

<sup>(</sup>١) معجم الأدياء ١-١٢٨ .

<sup>-</sup> Y1 · w Y = (Y)

<sup>(</sup>٣) تهذيب المُذيب ٣-١٣

 <sup>(</sup>٤) جاء هذا الحديث في الجامع الصدير في شأن أبي عبيدة بن الجرام ، مع تغيير في يعش الألفاظ .

س ۲۲ . (۲) مجمع الأدياء ۱۳ - ۱۲۹ .

<sup>(</sup>٣) الآية ١٣٨ سورة النساءن

سمع بالبصرة وجوه القراءات وألقها وتتبع الشاذ منها .
وقد توفى (١) قبل المائتين . وكان أكثر تلقيه عن الخليل،
حتى إنه إذا قال في كتابه : قال أو سألته فإنه يعنى
الخليل . وكان الخليل قد عرف له قدره وثقابة ذهنه
وقوة فطنته فأيثه علمه ونصح له في التعليم . ويقول (١)
بعض من كان يغشى الخليل :كنت عند الخليل فأقبل
سيبويه فقال : مرحباً بزائر لا عمل . ويقول الراوى :
وما سمعت الخليل يقولها لغيره .

وَكَانَ سَيْبُويُهُ فِي أَخَذُهُ عَنْ شَيُوخُهُ مَسْتَقُلُ الْفَكُر ينقدما يقولونه ببصرة نفاذة، ويناقشهم مناقشة الجهبذ الخبير ، فكان بعضهم نخشى مساءلته . حدث (٢) الأَخْمُشُ قال : كنت عندُ يونس فقيل له : قلد أقبل سيبويه . فقال : أعوذ بالله منه ! فجاء فسأله فقال : كيف تقول : مروت به المسكن ؟ فقال : جائز أن أجرَّه على البدل من الهاء ، فقال له : أمررت به المسكين ــ بالرفع ــ على معنى : المسكين مورت به ؟ فقال : هذا خطأً لأن المضمر قبل الظاهر . فقال له : إن الخليل أجاز ذلك وأنشد فيه أبياتًا. فقال ؛ هو خطأ . قال : فمررث به المسكِن ــ بالنصب ــ ؟ فقال : جائز . فقال : على أي شيء ؟ فقال : على الحال . فقال سيبويه : أليس أنت أخبرتني أن الحال لا تكون بالألف واللام . فقال ; صدقت . ثم قال لسيبويه : فما قال صاحبك فيسه ؟ سـ يعنى الحليل – فقسال سيبويه : قال لى : إنه ينصب على الترحم . فقال : ما أحسن هذا ! ورأيته مغموماً بقوله : 'نصبته على الحال ﴾ . وكان سببويه مع إجلاله للخليل يمتحن رأيه بموافقة العرب أو مخالفته . يقول في الكتاب ١ - ٢٧٤ : « والذى ذكرت لك قول الخليل . ورأينا العرب توافقه بعد ما سمعناه مه » . بل نراه يزيف قوله. ففي الكتاب

1 - 1 1 : • وزعم الحليل أنه بجوز أن يقول الرجل : هذا رجل أخو زيد إذا أردت أن تشبه بأخي زيد . وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلا في موضع الاضطرار . ولو جاز هذا لقلت : هذا قصير الطويل تريد : مثل الطويل ، فلم بجز هذا كما قبح أن تكون المعرفة حالا كالنكرة إلا في الشعر » .

سيبويه ، وصار في ميعة شبابه وفي حياة شيوخه أستاذاً له حلقة وأصحاب ، واشهر في البصرة بالإمامة . يقول محمد بن سلام : « كان (١١) سيبويه النحوى جالساً في حلقته بالبصرة ، فتذاكرنا شيئاً من حديث قتادة ، فذكر حديثاً غريباً ، وقال : لم يرو هذا إلا سعيد بن أبي العروبة . فقال له يعض ولد جعفر بن سلمان : ما هاتان الزيادتان يأيا بشر ؟ يريد الألف واللام في العروبة . فقال : هكذا يقال ؛ لأن العروبة هي ألجمعة . ومن قال : عروبة فقد أخطأ ، . وقال ابن عائشة : ﴿ كَنَا (١٦ نجلس مع سيبويه النحوى في المسجد ، وكان شاباً جميلا نظيفاً قد تعلق من كل علم بسبب ، وضرب فيه بسهم ، مع حداثة سنه وبراعته في النحو . فبينما نحن عنده ذأت يوم إذ هبت ربح أطارت الورق ، فقال لبعض أهل الحلقة : انظر أى ربح هي ؟ وكان على منارة المسجد تمثال فرس من صفري، فنظر ثم عاد فقال : ما يثبت الفرس على شيء . فقال سيبويه تقول:العرب في مثل هذا : تذاءبت الرياح أى فعلت فعل الذئب ليختل فيتوهم الناظر أنه عدة دَّثاب ۽ .

نعت سيبويه: كان شاباً جميلا نظيفاً حسن الثياب كما فى وصف ابن عائشة السابق. وكان فى لسانه حبسة أو لكنة. وذلك من أثر فارسيته. وكان ذلك مما نجعل لصاحبه الغلبة عليه فى المناظرة , ولقد تناظر هو-والأصمعى ، فغلبه الأصمعى ، فقال يونس : الحق مع

٠ (١) انظر طبقات ابن الجزرئ ٣٠٨-،

<sup>(</sup> ۲ ) طبقات آلزبیای ۲۸ .

<sup>(</sup>٣) معيم الأدياد ١٢١ - ١٣٦٠ .

<sup>(</sup>۱) الزياى ۲۷ ،

سيبويه ، وهذا حـ أى الأصمعى حـ يغلبه بلسانه .
وكانت (١) هذه المناظرة فى الأبيات التى أوردها سيبويه فى كتابه، فقد فسر الأصمعى بعضها علىخلاف ما فسر سيبويه . ويقول بعض من ذكره : دعمرو بن (١) عثمان قد رأيته . وكان حدث السن ، كنت أسمع فى ذلك العصر أنه أثبت من حمل عن الخليل . وقد سنعته يتكلم ويناظر فى النحو . وكانت فى لسانه حبسة . ونظرت فى ويناظر فى النحو . وكانت فى لسانه حبسة . ونظرت فى كتابه فرأيت علمه أبلغ من لسانه » .

سيبويه والكسائي ، أو إماما البصرة والكوفة : سبق أن الكسائى وأصحابه واتاهم الحظ والسعادة . ولقد حلُّوا في بغداد محلا رفيعاً . وكان منهم موَّدبو أولاد الخليفة , وكانوا عند البصرين في النحو والأدب أقل مُنهم معرفة وأضعف أسبابًا . وقد رأى سيبويه ـــ وهو إمام البصريين – أن يز احمهم/في مركز هم عسى أن ينال علم البصرة ما يستحقه من انتشار ، وعلماؤها ما يستحقون من مجد . فأرَّمع أن يرحل إلى يغداد، وقصد البرامكة ، وعرض عليهم أن مجمعوا بينه وبين الكسائي ، ويناظره . وكان واثقاً أن سيكون له الفلج والنصر . وبلغ الكسائي مقدم سيبويه ، وخشى مغبة المناظرة أن يزول سلطانه في بغداد وسلطان أصحابه. فأتى جعفر بن محيي ٣٦بن برمك والفضل أخاه ، وقال : أنا وليكما وصاحبكما . وهذا الرجل إنما قدم ليذهب محلى . قالا : فاحتل لنفسك فإنا سنجمع بينكما . ويبدو أن فارسية سيبويه كان يقابلها فارسية الكسائى ، فهو أيضاً فارسى من ولد بهمن بن فيروز ، وكان أسدياً بالولاء ، فلم يكن لسيبويه ما يجعله أقرب إلى قلوب المرامكة من الكسائي . وكان الكسائي

بعد أنه إمام بغداد في النحو ومؤدب ولد الرشيد . وكانت حيلة الكسائى التي نبه عليها العرمكيان أن دبر هو وأصحابه خطة كان لها ما توقعوا . وهي أن يتقدمه في مجلس المناظرة أصحابه فيسألوا سيبويه أسثلة ويتألبوا عليه فها ، حتى إذا فترت همته وبان كلاله جاء الكسائي فوجد قىرناً قد ذهب حده وزايله غرب نشاطه ، فكان له ما أراد من صرعه . وجاء اليوم الموعود للمناظرة وحضر أصحاب الكسائى وسيبويه وحده لا ظهير له . فأخذ القراء والأحمر وابن سعدان من الكوفيين ينثالون عليه بالأسئلة ، وهو مجيبهم على مذهبه ، وهم مخطَّـونه إذ كان لا يوافق مذهبهم ، وضجر سيبويه ، وحضر الكسائى ومعه من الأعراب من ينتفعون به لجاهه عند السلطان ، وسأل الكسائى سيبويه كيف تقول : كنت أظن أن العقرب أشد لسعة منالز نبور فإذا هو هي أو فإذا هو إياها . ومجيب سيبويه بالترام الصورة الأولى ، ويقرر الكسائى أن الصورتين جائزتان ، ويستشهد الأعراب الذين أحضرهم فيشهلون له ، وينَّهي المجلس بغلبة الكسائى , ويمنح البرمكى سيبويه عشرة آلاف درهم ، ويعود سيبويه من بغداد منكسر النفس كميدًا . ويقال : إنه ذهب إلى مسقط رأسه البيضاء حيث أدركته منيته سنة ١٨٠ ه في أظهر الأقوال , ويقال إن موته كان على أثر فساد فى المعدةقوحزن بليغ لإخفاقه فى إعلاء علم البصرة وتسويده , وقد كان له من حسن الذكر بعده ومن ارتفاع مذهب البصرة ما يعوضه عما فقده. ويروى أنه لما اعتل وضع رأسه فىحجر أخيه ، فبكى أخوه فقطرت من دمعه قطرة على وجهه فرفع سيبويه رأسه فرآه يبكي فقال :

<sup>(</sup>١) سيم الأدياء ١٦ - ١٧٥ ،

<sup>(</sup>٢) المرجع النابق ١١٨.

<sup>(</sup> ٣ ) الزبيدي ٦٨ رما بعدها .

أخيّــــــن كنا فرق الدهــــر بيننــــا إلى الأمد الأقصى ومن يأمن الدهرا !

## ٧ ـ ڪتاب سيبو يه

هذا هو الكتاب الحالد الذي جمع العربية في ترتيب لم يعهد من قبل . ويقول صاعد الأندلسي في طبقات الأمم في الحديث عن المحسطى : وولا أعرف كتاباً ألنف في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب . أحدها كتاب المحسطى هذا في علم الهيئة والفلك كتب . أحدها كتاب المحسطى هذا في علم الهيئة والفلك وحركات النجوم . والثاني كتاب أرسطاطيس في علم صناعة المنطق, والثالث كتاب سيبويه البصرى في علم العربي . فإن هذه الكتب الثلاثة لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعه إلا ما لا خطر له والصرف انصرف إلى كتاب سيبويه .

وليس لدينا فى العربية كتاب قبله . وقد (١٦) قبل : إن عيسى بن عمر ألف قبل سيبويه كتابين فى النحو هما الإكمال والجامع ، وإن الحليل قال فهما :

ويقول السراق : ولم يقعا إلينا ولا رأينا أحداً ذكر أنه رآهما . والأقرب أن هذا الحديث فرية وضعها الكوفيون ليوقعوا في النفوس أن سيبويه استفاد من هذين الكتابن ، والكتاب بين أيدينا ، وهو يروى فيه هن شيوخه ومنهم عيسى بين عمر - وروايته فيه قليلة - وهو يروى عنه بسياعه لا من كتابه . وأعظم فرية من هذا قول ثقلب الكوفي المتعصب : \* اجتمع (٢) على صنعة كتاب سيبويه أربعون إنساناً منهم سيبويه . والأصول والمسائل للخليل . والكتاب بآيدينا صنعة عبقرى واحد ، ولا يشم منه تعدد . وإنما هو حصد عبقرى واحد ، ولا يشم منه تعدد . وإنما هو حصد

الكوفيين أعمى بصائرهم . وكأن هذا الافتراء من الكوفيين أحدث شكاً عند بعض الناس ، فسأل الأعلم الشنتمرى عن هذا وعن أمور تتعلق بسيبويه ، فكان من جوابه : (وأما (١١ كتابه الجارى بين الناس فلم يصح أنه أنشأه من كتاب آخر قبله » .

والثناء على الكتاب كثير . ويقول أيو جعفو النحاس : لم يزل أهل العلوم يفضلون كتاب سيبويه ، حتى لقد قال محمد بن يزيد — هو المبرد — : لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيبويه ، وذلك أن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيره ، وقال (١٠ الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة أفي الناس في الفقه من كتاب سيبويه . قال المبرد : وذلك أن أيا عمر الجرمي كان صاحب قال المبرد : وذلك أن أيا عمر الجرمي كان صاحب كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، ثم ينظر كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، ثم ينظر في السنن المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فيها يصل الطالب إلى مراد الله عز وجل في كتابه . وهي نفتح له أحكام القرآن فتحاً .

تأليف الكتاب : في طبقات النحاة لابن قاضي شهبة رواية عن أبي على الفارسي ، ولم يذكر المؤلف الراوى . والرواية هي : (١٦) وهو قد عقد كتابه وصنف أوائل أبوايه في جزازات وقطع . فلم يكن يقبل على الجارية ولا يشتغل بها وهي مشغوفة بحبه ، ولم يكن يشغله إلا النظر والسهر والكتب . فرصدت خروجه إلى السوق في بعض حواتجه ، وأخذت جذوة نار فطرحها في الكتب حتى احترقت . فرجع سيبويه فنظر إلى كتبه في الكتب على أنشأ ، ثم أفاق فطلقها ، ثم أنشأ الكتاب بعد ذلك ثانية . قال لنا أبو على : وذهب منه الكتاب بعد ذلك ثانية . قال لنا أبو على : وذهب منه

<sup>(</sup>١) حاشية ابن سعيد على الأثجونى ٢-٧٧ .

<sup>(</sup>۲) الزبيدي ۷۷.

<sup>· \*1 \* - \* \* ( \* )</sup> 

<sup>(</sup>١) ص ٢٤ طبعة مطبعة السمادة .

<sup>(</sup>٢) البنية . ٢٧ .

<sup>(</sup>٣) فهرست ابن النديم .

علم كثير أخذه عن الحليل فيا أحرق له » . وفي النفس من هذه الرواية شيء ، فالكتاب كامل لا ينقص شيئاً .

وأيا ما كان الأمر فقد تم الكتاب في حياة سيبويه ، ولكنه لم يشهره ، إذ وافاه حامه قبل أن يرويه أصحابه ويذكر (1) أن إبراهيم بن سفيان الزيادى قرأه عليه، ولكن لم يتمه . وكان أخص الناس بسيبويه أبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة ( ۲۱۰ ه )

وكان سيبويه يعرض عليه كتابه . وهو يقول ق ذلك : ما وضع سيبويه في كتابه شيئاً إلا وعرضه على ، وكان يرى أنه أعلم به منى ، وأنا اليوم أعلم منه . وكأنه يريد ما تجدد له من نظر بخالف فيه رأى سيبويه . ولا يزال البصريون يرجحون آراء سيبويه على ما خالفه فيه الأخفش . وقد روى الأخفش الكتاب كملا عن سيبويه . ويبدو أن سيبويه تركه عنده حن رحل إلى بغداد . وكان الأخفش يكثر الثناء على الكتاب عند الجرى والمازنى فخشيا أن ينسبه إلى نفسه إذ لم يكن معروفاً عند الناس ، فعرضا عليه أن يرويهما الكتاب ، فأخذاه عنه ، وانتشر الكتاب واشتهر .

وصف الكتاب : يقع الكتاب في أكثر من السيانة وعشرين صفحة من القطع الكبير . وقد جرى التقسيم فيه إلى أبواب ، ولا نرى فيه كتباً ولا فصولا : وهو يكثر من الأبواب المبحث الواحد بحسب ثنوع ما يجرى فيه البحث . فيذكر مثلا عدة أبواب الفاعل . فباب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول . وباب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول . وباب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول . وباب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين ، وباب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين . وهكذا تمضى الأبواب والبحوث .

ويقع الكتاب في جزأين . الأول في مباحث نحوية. والثانى فيه مباحث الممنوع من الصرف ، ومباحث النسب والإضافة ، ومباحث التصغير وبقية مباحث

التصريف . ويبتدئ الكتاب بتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف . وينتهى بمباحث محارج الحروف والإدغام . وليس للكتاب خطبة ولا خاتمة . وقد علل هذا بأن سيبويه تُحْرم قبل أن يضع له الحطبة والحاتمة ، كما لم يضع له اسها خاصاً .

وبحوى الكتاب مع مباحث النحو والصرف مباحث العربية بوجه عام . فقى تضاعيفه مباحث عن المحاز ، وعن طرف من المعانى ، وعن وجوه إنشاد الشعر وضروراته ، وعن تعربب الكلمات الأعجمية . وفيه قدر صالح من مباحث الأصوات العربية :

العناية بالكتاب: اهتم النحاة بالكتاب وصار عماد درسهم. وكان جهابذة البصريين يقرتون الكتاب ع وثمن اشتهر بإقرائه المبرد والزجاج والمازني ، وأبو بكر مبرمان كان (١) يقرئ الكتاب عائة دينار.

وممن بالغ فى الاهتمام به أهل الأندلس . ويقول أبو حيان فى البحر المحيط ١-٣ فى الحديث عن أهل الأندلس : ومما يرعوا فيه علم الكتاب ، انفردوا بإقرائه مذ أعضار دون غيرهم من ذوى الألباب . أثاروا كنوزه ، وفكوا رموزه ، وقربوا قاصية ، وراضوا عاصيه ، وفتحوا مقفله ، وأوضحوا مسكله ، وأنهجوا شعابه ، وذلاوا صعابه ، وأبلوا معانيه فى صورة التمثيل ، وأبدعوه بالتركيب والتحليل . . فالكتاب (١) هوالمرقاة إلى فهم الكتاب (١) ، إذ هو المطلع على علم الإعراب » :

هلَ أَدخل فى الكتاب ما ليس منه : كثرت نسخ الكتاب ، وكان بعضها يكتبه الوراقون، ولا يتحرى فيه الرواة عن الثقات ، وكان فى بعض النسخ حواش على الكتاب وفى الأشباه (٤)

<sup>(</sup>١) البنية ١٨١ :

<sup>(</sup>١) البغية ١٤.

ر ۲ ) آی کتاب سیبویه

<sup>. (</sup>٣) أبي القرآن الكرم .

<sup>(</sup>٤) ج ۽ س ٢٥٠٠

والنظائر السيوطى أنه ألحقت حواش من كلام الأخفش وغيره بالكتاب . ويقول الزمحشرى فى المفصل فى مبحث الإضافة : ﴿ وَمَا يَقْعَ فَى بَعْضَ نَسْخُ الْكُتَابِ مِنْ قوله :

فزججها بمزجة زج القلوص أي مزاده فسيبويه برئ من عهدته، وفى النسخة المطبوعة للكتاب الله وزعم الخليل أن قولهم : ظريف وظروف لم يكسر على ظريُّف ، كما أن المذاكر لم تكسر على ذُكر ۽ وقال أبو عمر : أقول في ظروف : هو جمع ظريف كسر على غير بنائه وليس مثل مداكير . والدليل على ذلك أنك إذا صغرت قلت : ظريَّفُونُ ولا تقول ذلك في مدّاكر » وأبو عمر هو صالح بن إسحاق الجرمي وقد قبل إنه رأى سيبويه ولم يأخذ عنه . وقد كانت هذه حاشية فى نسخة الجرى فألحقها الناسخ بالكتاب وتابعه النساخ . وفي اللسان ( فقد ) جاء البيت :

إذا فاقد خطباء فرخين رجعت

ذكرت سليمي في الحليط الباين

وفيه عقبه : ﴿ قَالَ أَبِّنَ سَيِّدُهُ : هَكَذَا أَنْشُدُهُ سيبويه بتقديم خطباء على فرخين ، ولم يوقف على هذا البيت في الكُتَاب،فيبلو أنه كَانَ فينسخة ابنسيده . وفي المخصص ١٢٤/١٦ أنالذي ذكرالبيت أبو علىالفارسيّ.

منهج سيبويه فى الكتاب واحتجاجه : يأخذ سيبويه في المسألة من النحو أو الصرف أو وجوه العربية ، فيؤصلها ويذكر ما أثر فيها عن الخليل وغيره ، ويعلل كل وجه فيها . وهو في ذَّلك ينم عن عبقرية نادرة وعن إلمام تام بمزاج العربية وروحها ويذكر الشبيه للمسألة والمباين لها . وهو يحتج بما يسمع من كلام العرب تثره وشعره وبقراءاتُ القرُآنَ . وقد أخذُ القراءة عن أبى غمرو بنّ العلاء ، وذكره ابن الجزرى فى القراء"! وُهُو يَقُولُ فِي الْكِتَابِ ١ ـ ٧٤ : ﴿ وَقَدْ قُرأَ يَعْضُهُم

وأما ثمود فهديناهم – يريد نصب ثمود – إلا أن القراءة لا تخالف لأنها السُّنة » . ولا نراه يستشهد بالحديث ، مع أنه (١٠ أخدَ الحديث عن الحليل . وقد علمنا أنه أخذ بعض الحديث عن حاد بن سلمة المحدث الكبر . ونراه يقول : ﴿ وَأَمَا (٢) قُولُم : كُلُّ مُولُودٌ يُولُدُ عَلَى الْفَطُّرةُ حتى يكون أبواه هما اللذان سهودانه وينصرانه ففيه ثلاثة أوجه ، وتراه أورده هكذا مشوباً إلى العرب . وجاء في الجامع الصغير حديثاً بلفظ 1 كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه سودانه أو ينصرانه أو بمجسانه » وقال الشارخ : « حديث صحيح » وكأن ذلك لأن هذا اللفظ الذي استشهد به ليس لفظ الحديث وأن بعض العرب رواه على سميته . وجاء في الكتاب ١--١٣ : ﴿ وَفَلَكَ قُولَكَ : النَّاسِ عِزْيُونَ بِأَعْمَالُهُمْ إن خبراً فخبراً وإن شرآ فشر ۽ ومن (٢٠)العلماء من يجعله حديثًا ٣ ومنهم من لا مجعله حديثًا ، وإن كان معناه ممَّا ورد فيه حديث .

ويكثر في الكتاب ذكر مهاعه عن العرب فيقول : و وحدثنا <sup>(1)</sup> يعض العرب أن رجلا من يني أنسد قال يوم جبلة واستقبله بعبر أعور فتطير منه فقال : يا بني أسد أعور وذاناب 📳 . ويقول : ﴿ وسمعنا 🔑 من يقول : كجالب التمر إلى هجر يا فتى ، . وقد يعتمد ف الرواية على غيره فيقول : ﴿ وَزَعِمْ أَبُو الْحَطَابُ أَنَّهُ سمع بعض العرب الموثوق بعربيتهم ينشد هذا البيت :

أشابات يخـــالون العبـــادا

عا جمعت من حضن بن عمرو وما حضن وعمسرو والجيسادا

<sup>(</sup>۱) جابا ص ۲۰۸ . (۲) غاية النهاية رقم ۴٤٥٩ .

<sup>(</sup>۱) تاریخ بغداد ۱۱-۳۳۳.

<sup>. (</sup>۲) الكتاب ١-٣٩٦.

<sup>(</sup>٣) انظر الصيان في سيحث حدث كان ١

<sup>(1)</sup> الكتاب ١-١٧٢.

<sup>(</sup> ۵ ) الكتاب ۲ ـ ۲۳ .

وشواهده الشعرية تبلغ خمسن وألف بيت , ويقول الجرمى : « نظرت (۱) فى كتاب سيبويه فإذا فيه ألف وخسون بيتاً . فأما الألف فعرفت أساء قائلها . وأما الخمسون فلم أعرف قائلها » . وقد عرف (۱۱ الشنقيطى الكبير محمد محمد د بن التلاميد واحداً منها . وهو قوله : أفيعسد كندة تملحن قبسلا

ورد هذا الشطر فى الكتاب ٢ ـ ١٥١ . ووقف الشقيطى على أنه لامرئ القيس وصدر البيت : قالت فطيمة حل شعرك مدحه

وهو فى نسخة الديوان بتحقيق الأستاذ محمد أبي الفضل فى ص ٣٥٨ . على أن الناظر فى الكتاب يققه قوله قبل الشطر : «وقال مقنع » والظاهر أن هذا اسم الشاعر ، ومن المعروفين بهذا الاسم المقنع الكندى ، فلا يكون إذا من الأبيات أنى لا يعرف قائلها ، فاذا كان هذا العزو خطأ كان له مقام آخو .

ویذکر فی سبب إغفال سیبویه أسهاء شعراته أنالبیت قد نعتوره نسبتان و أکثر ، فینسب إلی شاعر فی موطن ، وإلی آخر فی آخر ، ولا تکون الرواة علی ثقة من أحدهما . وقد وقع هذا فی عمل الجرمی الذی استمر علیه الکتاب . قالبیت :

مشائسیم لیسوا مصلحین عشیرة ولا نساعب إلا بیسین غرابها نسب فی الکتاب ۱-۸۳ ، ۱۵۴ الڈخوص الریاحی ، ونسب للفرزدق فی ۱-۴۱۸ .

والبيت :

بدا لى أنى نست مدرك ما مضى ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائيـــا نسب إلى زهير فى ١ - ٨٣ ، ونسب إلى صرمة بن قيس الأنصارى فى ١ - ١٥٤ ، وإن كانت الرواية الأخرة (سابق) بالجر ،

وسيبويه قد يكرر الشاهد للاستشهاد به في حكمين إعرابيين ، كما في بيت زهير وصرمة , وهو يحتج بالرواية عن العرب الموثوق بعربيتهم وإن كانت الرواية مغيرة عن الأصل . فقد جاء في الكتاب ١ ـ ٤٢٨ لزياد الأعجم :

وكنت إذا غمسزت قناة قسوم كسرت كعوبها أو تستقيا فقال شارح أبيات الإيضاح : وقع (١) هذا البيت في قصيدة لزياد الأعجم غالبها مرفوع القواق وبعضها مجرورها.. وقال الزيخشري في شرح أبيات الكتاب : أبيات القصيدة غير منصوبة وإنما أنشده سيبويه منصوباً لأنه سمعه هكذا عمن يستشهد بقوله .

وقد يشد سيبويه البيت مركباً من بيتين لأنه سمعه هكذا . فقد جاء في الكتاب ١ - ٣٥٦ قول الشاعر :

ورد جازرهم حسرفا مصرمسة ولا كريم من الولدان مصبسوح وهو مركب من بيتين ــ كما فى اللسان ( صرر ) ــ هما :

إذا اللقاح عدت ملقى أصرتها ولا كريم من الولدان مصبوح ورد جازرهم حسرفا مصرمة في الرأس منها وفي الأصلاء تمليح

نقد الكتاب : م يسلم الكتاب -- على جلالته -- من النقد . ولقد نقده من كان من أكثر الناس إجلالا له وتنوساً بشأنه ، وهو المبرد ، فلقد كتب كتاباً فى نقده مياه مسائل الخلط . على أن اثنايت أنه رجع عما رآه فى اكتاب ، وقال : وهذا (٢) شيء كنا رأيناه فى أيام الحداثة ، وأما الآن فلا ، وقد تصدى للرد على المبرد فى مسائل الغلط ابن ولاد فى كتاب سياه الانتصار

<sup>(</sup>۱) الزبيدي ۷۷،

<sup>(</sup> ٢ ) انظر ج ١ ص ج ٢٩ من المزانة طبعة السلفية .

<sup>(1)</sup> انظر حاشية الصبان لي الأشمون في مبحث إعراب الفعل .

<sup>(</sup>۲) الحمالص ۱-۲،۲,

وقد عرفنا نقد المبرد من هذا الكتاب ؛ إذ كان من منهجه أن يورد لفظ المبرد في رده على سيبويه ، ثم يكر عليه بالرد والانتصار لسيبويه .وهو مخطوط في دار الكتب . ويجعل ابن ولاد عنوان كل نقدة مسألة ، وجملة مسائله ثلاث وثلاثون ومائة .

ومن أمثلة ذلك أن سيبويه في الكتاب يرى أنه لا يتقدم التمينز على ناصبه . ففي قولك : امتلأ الإناء ماء لا يقال : مَاء امتلأ الإناء . فيرد عليه المبرد بأن التمبيز عند سيبويه كالحال ، وهو بجبر تقدم الحال على عاملها الفعل . فقياسه أن بجوز تقديم التمييز على عامله الفعل . ويرد عليه ابن ولاد فى المسألة الحادية والعشرين بأن التمينز لا يشبه الحال في كل حال . فهو مخالف الحال في أنْ التمييز في نحو طاب زيد نفساً أصله فأعل ، ومن شأن الفاعل ألا يقدم على فعله . وما لم يكن التمييز فيه فاعلا حمل على ما التمييز فيه فاعل . وفي الكتاب ١ ـ ٢٣٥: ﴿ وَقَالَ بِعَضَ الْعَرِبِ \* قَالَ فَلَانَةُ ﴾ فقال المرد : هذا خطأً لم يوجد في قرآن ولا كلام فصيح ولا شعر . فقال ابن ولاد في المسألة السادسة والأربعين : ﴿ هَذَا كَلَامُ ظاهر الفساد بين الاختلال : . وِذَلِكُ أَنَّهُ حَكَى عِنَ سيبويه أنه روئ عن بعض العرب ؛ قال فلانة ثم خطأه في ذلك . وهذا موضع التكذيب فيه أشبه من التخطئة ؛ لأنه ليس بقياس قاسه فعرد عليه ونخطأ فيه . وإنما ذكر أَنْ يعض العرب قال ذلك . فإن كَانَتَ التخطئة لمن قال ذلك من العرب فهذا رجل بجعل كلامه في النحو أصلا وكلام العرب فرعاً . فاستجاز أن مخطئها إذا تكلمت يفرع مخالف أصله ) . -

عبارة الكتاب : عبارة سيبويه فها شيء من الغموض للدقة أفكاره وتعليلاته . وتحتاج في معظمها إلى تفهم وجهد . ومن ثم احتاج الكتاب إلى الشروح . فشرحه أبو أسعيد السيرافي والرماني وغيرهما . وشروحه كلها لا تراك عطوطة .

نسخ الكتاب : نسخ الكتاب المحطوطة فى المكاتب المحطوطة فى المكاتب المحامة كثيرة ، ومنها النسخة ( ١٤٠ نحو ) فى دار الكتب وهى فى مجلد واحد . وقد طبع فى باريس فى مجلدين فى سنى ١٨٨١ – ١٨٨٠ م ، وطبع فى يرلين فى مجلدين أيصاً فى سنى ١٨٩٤ – ١٩٠٠ مع ترجمة المانية ، وطبع فى كلكتا فى مجلدين فى سنة ١٨٨٧ مع شرح الشواهد فى كلكتا فى مجلدين فى سنة ١٨٨٧ مع شرح الشواهد للأعلم فى للأعلم . وطبع فى بولاق مع شرح الشواهد للأعلم فى جزأين فى سنتى ١٩١٦ ، وهذه الطبعة هى التى تحيل عليها فى هذا البحث .

## ٣- نماذج من الكتاب

ا سر (هذا (۱۱) باب ما ينتصب على إضار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء) من ذلك قولك : حمداً وشكراً لا كفراً ، وعجباً ، وأفعل ذلك وكرامة ، ومسرة ، ونعمة عين ، وحباً ، ونعام عين ، ولا أفعل ذلك ولا كيداً ولا هماً ، ولأفعلن ذلك ورعماً وهواناً . فإنما ينتصب هذا على إضار الفعل ، كأنك قلت : أحمد الله حمداً ، وأشكر الله شكراً . وكأنك مسرة ، ولا أكاد كيداً ، وأكرمك كرامة ، وأسرك مسرة ، ولا أكاد كيداً ، ولا أهم جماو ا هذا بدلا من اللفظ بالفعل ، كما فعلوا ذلك في باب الدعاء ، وأن قولم : حمداً في موضع أحمد الله ، وقوله : ولا كيداً في عجباً في موضع أحمد الله ، وقوله : ولا كيداً في بيني عليه (۱۲) وزعم (۱۵) يونس أن روية بن العجاج بيني عليه (۱۲) وزعم (۱۵) يونس أن روية بن العجاج بيني عليه (۱۲) . وزعم (۱۵) يونس أن روية بن العجاج بيني عليه (۱۲) . وزعم (۱۵) يونس أن روية بن العجاج بيني عليه (۱۲) . وزعم (۱۵) يونس أن روية بن العجاج بيني عليه (۱۲) . وزعم (۱۵) يونس أن روية بن العجاج بيني عليه (۱۲) .

<sup>(</sup>١) الكتاب ١٠٠١.

<sup>(</sup> ٢ ) أي حلف ,

<sup>(</sup>٣) أي يؤتى بعلمه مخبره .

<sup>(</sup>ه) بریه نازیم الرأی والغول و ولا بریه: وهینه

كان ينشد هذا البيت رفعاً ، وهو لبعض منحج (وهو (١) هني بن أحمر الكناني ) :

عجب لتباك قضية وإقامستي

فيكم على تلك القضية أعجب وسمعنا بعض العرب الموثوق به يقال له : كيف أصبحت ؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه يحمله على مضمر فى نيته هو المظهر ، كأنه يقول : أمرى وشأنى حمد الله وثناء عليه . ولو نصب لكان الذى فى نفسه الفعل ولم يكن مبتدأ ليبنى عليه ، ولا ليكون مبنياً على شىء هو ما أظهر . وهذا مثل بيت سمعناه من

فتمالت حنان ما أتى بك ههنــــا

بعض العرب الموثوق به يرويه :

أذو نسب أم أنت بالحى عسارف لم ترد : تحنن ع ولكنها قالت : أمرنا حنان أو ما يصيبنا حنان . وفي هذا المعنى كله معنى النصب . ومثله في أنه على الابتداء وليس على فعل قوله عز وجل (قالوا معذرة إلى ربكم) لم يريدوا (١٠ أن يعتذروا اعتذاراً مستأنفاً من أمر ليموا عليه ، ولكنهم قيل لهم : لم تعظون قوماً ، قالوا موعظتنا معذرة إلى ربكم ، ولو قال رجل لرجل : معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا يريد اعتذاراً لنصب . . » .

٢ → (هذا (۱) باب ما يضاف إلى الأفعال من الأسهاء) بضاف إليها أسهاء الدهر . وذلك قولك : هذا يوم يقوم زياد ، وآتيك يوم يقول ذاك ، وقال الله صور على وجل ــ: (هذا (١٠) يوم الا ينطقون ) و (هذا (١٠) يوم المنطقون ) و (١٠) يوم المنطقون ) و (هذا (١٠) يوم المنطقون ) و (١٠) يوم المنطقون ) و (هذا (١٠) يوم المنطقون ) و (١٠) يوم المنط

ينفع الصادقين صدقهم) ..وجاز هذا في الأزمنة واطرد فيها ، كما جاز للفعل أن يكون صفة . وتوسعوا بذلك في الدهر لكثرته في كلامهم ، فلم يخرجوا الفعل من هذا كما لم يخرجوا الأسهاء من ألف الوصل ، نحو ابن ، وإنما أصله للفعل وتصريفه . ومما يضاف إلى الفعل أيضاً قولك : ما رأيته منذ كان عندى ، ومنذ جاءنى , ومنه أيضاً آية . قال :

بآية تقـــدهون الخيــل شعشــا
كأن عــلى سنــابكها مدامــا
وقال يزيد بن عمرو بن الصعق :
ألا من مبــلغ عــــنى تمـــيا
ألا من الطعامــا

فا لغو . . . وسألته \_ بعنى الخليل \_ عن قوله فى الأزمنة : كان ذاك زمن زيد أمير ، فقال : بما كانت فى معنى إذ (١١ أضافوها إلى ما قد (٢١ عمل بعضه فى بعض كما يدخلون إذ على ما قد عمل بعضه فى بعض > ولا يغيرونه شهوا هذا بذلك . ولا يجوز هذا فى الآزمنة حتى تكون عنزلة إذ . فإن قلت : يكون هذا يوم زيد أمير كان خطأ . حدثنا بذلك يونس عن العرب ؛ لأنك أمير كان خطأ . حدثنا بذلك يونس عن العرب ؛ لأنك أن الزمان إذا كان ماضياً أضيف إلى الفعل وإلى الابتداء والحبر ؛ لأنه فى معنى إذ فأضيف إلى الفعل وإلى الابتداء إذ ، وإذا كان لما لم يقع لم يضف إلا إلى الأفعال ؛ لأنه فى معنى إذا ، وإذا كان لما لم يقع لم يضف إلا إلى الأفعال ؛ لأنه فى معنى إذا ، وإذا كان لما لم يقع لم يضف إلا إلى الأفعال ؛ لأنه فى معنى إذا ، وإذا كان لما لم يقع لم يضف إلا إلى الأفعال ؛ لأنه فى معنى إذا ، وإذا كان لما لم يقع لم يضف إلا إلى الأفعال ؛ لأنه فى معنى إذا ، وإذا هذه لا تضاف إلا إلى الأفعال » .

٣- (هذا (٣) باب تسمية المؤنث) اعلم أن كل مؤنث سميته بثلاثة أحرف متوال منها حرفان بالتحريك لا ينصرف . فإن سميته بثلاثة أحرف فكان الأوسط منها ساكناً وكانت شيئاً مؤنئاً أو اسها الغالب عليه المؤنث . كسعاد فأنت بالحيار : إن شئت صرفته ، وإن شئت لم تصرفه ، وترك الصرف أجود . وتلك الأسهاء نحو

 <sup>(</sup>١) كذا وكنانة ليست من مذجح قيما يعرف ، فذجج منية وكنانة حجازية . ونى نسبة البيت اختلاف كثير . وانظر خزانة الآدب (السلفية) ٣٢-٣٢ .

 <sup>(</sup>٢) ليس عند سيبويه في القرءة إلا رفع (حمدرة) وقد جاء النصب في رواية حفص عن عاصم ، ولم يقف عليها سيبويه . وهذا في الآية ١٣٤ سورة الأعراف .

<sup>(</sup>ع) الكتاب ١-٠٠٠ .

<sup>(</sup>٤) الآية ٣٥ سورة المرسلات .

<sup>(</sup> ه ) الآية ١١٩ سورة المائدة .

 <sup>(</sup>۱) أي يراد به المفي.
 (۲) لكتاب ٢ - ٢٢ .

قيدر وعاز ودعد وجمل ونعم وهند . وقد قال الشاعر قَصَرَفَ ذَلِكَ وَلَمْ يَصَرَفُهُ :

لم تتلفع بفضل متزرها

دعـــد ولم تغذ دعــد في العلب

فصرف ولم يصرف . وإنما كان المؤنث لهذه المنزلة ولم يكن كالمذكر لأن الأشياء كلها أصلها التذكير ثُمُ تَخْتُص بعد . فكل مؤنث شيء والشيء يذكر ۗ , فالتذكير أول ۽ وهو أشد تمكناً ۽ كما أن النكرة هي أشد تمكَّناً من المعرفة ؛ لأن الأشياء إنما تكون نكرة ثم تعرف ، فالتذكير قبل ، وهو أشد تمكناً . فالأول أشد تمكناً عندهم . فالنكرة تعرف بالألف واللام والإضافة وأن يكُون علماً ٤ والشيء يختص بالتأنيث فيخرج من التذكير كما يخرج المنكور إلَى المعرفة . فإن سميت المؤنث بعمرو أو زيد لم يجز الصرف . هذا قول أبي إسماق وأنى عمرو فيما حدثنا يُونس . وهو القياس : . وُكَانُ عيسى يصرف آمرأة اسمها عمرو لأنه على أخف الأبنية ۽ 🗼

٤ - (هذا ١١١ باب ما كان من الأعجمية على أربعة أحرف وقد أعرب فكسرته على مثال مفاعل ﴾ . زعم الخليل أنهم يلحقون جمعه ألهاء إلا قليلا -وكذلك وجدوا أكثره فيما زعم الخليل . وذلك موزج 🗥

وموازجة ، وصولج (١)وصوالجة ، وكربج (١٣وكرابجة وطيلسان وطيالسة ، وجورب وجوارية . وقد قالوا : جوارب وكيالج <sup>(٣)</sup> ، جعلوها كالصوامع والكواكب . وقد أدخلوا الهاء أيضاً فقالوا : كيالجة . ونظيره في العربية صيقل وصياقلة ، وصيرف وصيارفة ، وقشعم (٤٤) وقشاعمة ، فقد جاء إذا أعرب كلك وملائكة , وقالوا : أناسية لجمع إنسان . وكذلك إذا كسرت الاسم وأنت تريد آل فلان أو جماعة الحيي أو بني فلان . وذلك قولك المسامعة والمناذرة والمهالبة والأحامرة والأزارقة . وقالوا الدياسم وهو ولد الذئب ، والمعاول ؛ كما قالوا جوارب شهوه بالكواكب حنن أعرب ، وجعلوا الدياسم بمنزلة الغيالم والواحد عيام (٥٠). ومثل ذلك الأشاعر ", وقالوا البرايرة والسيابجة (٢٠١ ، فاجتمع فيها الأعجمية وأنها من الإضافة ؛ إنمـــا يعني البربريين والسيبجيين ، كما أردت بالمسامعة المسمعين ، فأهل الأرض كالحي 1.



<sup>(</sup>۱) الکتاب ۲۰۰۹، (۲) هو الحف .

<sup>(</sup>١٠) هو القضة إ

<sup>(</sup>٢) هو ألحانوت .

<sup>(</sup>٣) جمع كيلحة المكيال .

<sup>( ۽ )</sup> هو آلمسن من الناس والقسور

<sup>(</sup> ه ) من ممانيه الضفدع .

<sup>(</sup>٦) هم قوم من الهند والسند يكونون مع رئيس السقينة اليحرية يهدونها الطريق

# نعت العقت ل الحنالص الكانط

بهستسلم ،

## الدكنورعثمان أملين

رتيس قسم القاحقة بكلية آداب جامعة القاهرة

# ٢ ــ مقدمة عن كانط و فلسفته النقدية

(أ) كانط والمثالية الألمانية :

انعقد الإجاع بين الثقات من مؤرخي الفكر الفلسقى على أن أقطاب الفلسفة ، منذ العصر الروناني النَّذِيمِ ، حَتَّى عَصَرْنَا هَذَا أَرْبِعَةً ; أُولِمُ أَفَلَاطُونَ ، وثانيهم أرسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورايعهم كانط . وإذنْ فالفيلسوف الألماني • كانط ؛ هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا ، محياتهم وموالفاتهم ، أن نخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم أثرآ باقيا عند أهل عصرهم وعند الحلف من بعدهم . لقد وصفه أحد الكتاب بأنه ومفكر هز العالم بفكره أشد ثما هزه معاصره فردريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه ، وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه. وقد كانت تلك الآراء ولا شك من أكبر الوقائع في تاريخ العصر الحديث ، إنها ، فما يرى ﴿ كُونُو فَيْشُر ﴾ ، تمثل ثورة شبهة بالثورة الي أحلثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون

إلى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً ، محيث لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ، ولا أن بحصل لنفسه نظرة عن العالم ، بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ، يتبن اختصاصه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا .

وقد أصبح ﴿ كانط ﴾ علماً على فلسفة ينسبومها إليه ﴿ ﴿ الكَانطية ﴾ ﴾ ويطلقون عليها أحياناً اسم ﴿ النقدية ﴾ ﴿ وأحياناً أخرى اسم ﴿ النرنسندنتالية ﴾ . وأيا ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأى من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذى لا شك فيه أن فلسفة كانط هي الركيزة الأولى المثالية الألمانيسة ، وأنها هي التي عبدت الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه .

والواقع أن كيار تلاميذ كانط فى ألمانيا كانوا كلهم مثالين ؛ وقد تميزت مثاليتهم بما تميزت به المثاليسة الكانطية ، والمثالية الكانطية ، كما قال «إرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطوئية : فليس المثالى فى مذهب كانط شيئاً معارضاً للتجربة ؛ وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى

أن يكون مرحلة وعاملاً في عملية التجربة ذاتها . وإذن فليس للمثالي وجود ؛ الطولوجي ، مستقل ، ولاكيان فردى قائم بذاته ، يل هو ميداً منظم ،ضرورى لاستعال التجربة : إنه يكملها ويضفى عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : ( النقسدية ا و ﴿ الْتُرْتُسْئُدُنْتَالِيةً ﴾ . وطابع النقدية واضح ، كما يرى ؛ برتراند رسل » : لأن الثالية الألمانية منذ أيام كانط ند اتخذت نقد المعرفة وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة ، ومبزت تمييزاً واضحاً بن الذات العارفة وبن الموضوع الذَّى يعرفَ ، كما أنكَّرت الأخلاق النفعَّية إنكاراً صرمحاً لا هوادة فيه . و ﴿ الْنَرْنُسْنُدُنْتَالِية ﴾ ، عند كانط وأتبآعه،إنما هي وصف للصور والمعانى والمبادئ و الأولانية ، إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المتوهمون ( وسنبين ذلك تفصيلًا فى تحليلنا لنقد العقل الخالص ) . ومبادئٌ و النقدية ، مبادئ ترنسندنتالية كذلك : لأن المهج النقدي ــ خلافاً للمنهج ١ القطعي ١ ــ عبارة عن التطبيق الصحيح للمعانى ﴿ الأولانية ﴾ ، أى تطبيقها على موضوع معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيلا لمعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

#### (ب) كانط والفلسفة النقدية :

أراد كانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت، ان يستخدم العقل في معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له أن يقول . ولكن طرافة كانط أنه فرض على العقل نفسه أن يدعن للنقد ، وأنه سدا النقد قد استبان فيه ادعاءات غير مشروعة في بعض المحالات ، ووطد سلطانه في مجاله الحاص الذي ليس له مجال سواه . وإذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى البقن ، فالنقد سيسوق كانط إلى الإيمان : ذلك أن الفكر الكانطي ، كالفكر الديكارتى، فكر إيجابي بناء ، ومهمة كانط هي على الأصالة مهمة تأسيس وتشييد ، سواء في العلم أو في الأخلاق أو في

الفن أو فى السياسة أو فى الدين ؛ فقد رأى أنتا قادرون عليه على بلوغ الحقيقة فى العلوم ، وأن القانون الأخلاقى عليه الصمير ، وأن الجال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وأن العقل فى علياه عرشه ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلا من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً لكل دولة ، وأن الدين يلائم المطامح العميقة الراسخة فى شعور الإنسان وعقله .

- هذه الوقائع الثابتة هي نقطة البداية في تفكعر كانط منها شرع في النظر ، وعليها أقام المذهب ، والسؤال الأكبر في الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جداً في ظاهره ، عميق جداً في باطنه : على أي نحو ينبغي أن تكون النفس الإنسانية اكبى يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو أخلاق أو فن أو دين ) . ومنهج كاتط إذن هو البدء من هذه الوقائع المقررة أو من والمعطيات؛ ، ثم إخضاعها للتحليل ، لكي تستخلُّص منها عناصرها الأولانية المكونة لها . وهذا التحليل ليس تحليلاً منطقياً أو سيكولوجياً صرفاً ، كما توهم بعض المحدثين ، وإنما هو تحليـــــل « ترنسندنتالي » ، باصطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطى کامن ، ﴿ جَوَّانَى ﴾ ۔۔ باصطلاحنا نحن ۔۔ أي أنه يرمى إلى أن يحدة وأولانياً ، ﴿ أَى عَمَاياً ، مبدئياً وقبل كل تجربة ٍ) الشروط التي تجعل معرفتنا ﴿ مُكنة ﴾ ؛ وأن يرميم في الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وَحذودها . فطابع النقد الكانطي هو ما سمى بالصورية الجوانية : إنه لا يضع في بِنْية الذات الناظرة أو العاملة أفكاراً « مفطورة » أو مبادئ أولى، بل يضع « صوراً خالصة » ومن ثم فقوام العقل النظرى أو العملي عند.كانط هو القدرة على التأليف ، بواسطة ؛ الصور الخالصة ؛ التي يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات ؛ الأولانية التي تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

## (ج) روح الفلسفة الكانطية :

النقد فى الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته . ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ۽ من حيث استعماله النظرى الذي يتوخى الحقيقة غاية له : ونقد العقل العملي هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدير للعمل . وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعال للفظ ؛ النقد » قد أدخله كانط في الفلسفة ؛ وَلذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم « النقدية » أو « الفلسفة النقدية » . وإن يكن هو نفسه قَد وصف عصره بأنه « عصر النقدية . النقدية التي ينبغي أن مخصع لها كل شيء. إن الدين على أساس قداسته : والقانون على أساس جلاله ، كثيراً ما يقاومان أى محاولة تبتغي التمحيص لأقاويلهما , ولكن حصول هذا يشر الشهة بأن أقاويلهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غبر المتكلف الذى يؤديه العقل للأشياء التي يتبنن ثباتها على اختبار البحث الحراها.

فى هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التي تحرك فلسفته كلها وتلهمها . فلباب المذهب هو القول بأن هنالك استجالاً ومشروعاً و وصحيحاً لتصورات الفهم الحالصة ولمبادئه ، وهذا الاستعال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء المعطيات فى التجربة ، وفقاً للصور التي يفرضها الذهن على الأشياء ؛ وأن هنالك استعالاً «غير مشروع » ، وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أموراً واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عيانية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثاليسة والواقعية – والجمع ، على نحو طريف – بين الدعاوى التقليدية المتعارضة ، دعاوى المدرستين المتعارضة ، والنقدية المدرسة « التجريبية » والمدرسة « العقلية » . والنقدية تفسر كل معرفة صبحة بأنها تحرة لعاملين لازمين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطراً عن الآخر : عامل «أولانى »

متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية ، وتقدم الشرط على المشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق في الزمان ، وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر ، وعامل مادى قوامه أحاسيس الإدراك الحسى ؛ فاذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : «إن حدوساً من غير تصورات تكون عياء ، وإن تصورات من غير حدوس تكون فارغة » . وإذن فلسفة كانط « نقدية » حقاً . إنها تريد قبل وأن تقرر شيئاً أو تحكم على شيء أن تضعه في الميزان لتشيت منه تمام التثبت ، ولا مهمها أن تدعى المعرفة ، لتثبيت منه تمام التثبت ، ولا مهمها أن تدعى المعرفة ،

بل تحاول أن تتبن شروط المعرفة . وإذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية سذا المعنى العام فهى نقاية كذلك بالمعنى الحاص ، معنى نظرية الأفكار التي احتدم حولها الجدال : فهمي خلافًا للنظريات المتطرفة التي ذهب إليها « ليبنتز » من جهة و » لوك » من جهة أخرى ، تحرص على أن تفرق في تكوين الأفكار بن ما هو صادر عن الإحساس وما هو صادر عن نشاطُ العقل ؛ وهي تسلم مع ﴿ الحسين \* بأن ﴿ مادة \* أقكار نا تزودنا بها الحواس وتسلم مع ﴿ المثالينِ ﴾ بأن ﴿ صورة ﴾ الأفكار وهيئتها من عُمَلَ العقل . وأن العقل بقوانينه الحاصة هو الذي حول معطيات الإحساس إلى أفكار . فالنقدية لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وإتما تريد أن تكون ، في الامتحان الذي تجريه للعقل ، « ترنسندنتالية » ، أي حاكمة ناقدة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه . لتقدير الصواب أو الخطأ في كل واحد من تلك المذاهب . وهي إذن أقرب إلى أن تكون منهجاً من أن تكونِ مذهباً ، وأشبه بأن تكون مدخلاً للفلسفة وتمهيداً لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرغ مها .

وإذا كان لا يد من وصف بميز فلسفة كانط ، قلنا إن شعارها الحقيقي أن ؛ الفلسفة هي تشريع العقل ؛ وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من

الذات إلى الأشياء، ومن العقل النظري إلى والظاهرات، ومن العقل العَملي إلى التصرف والسلوك . ويعمد النقد الكانطي إلى التحليل ﴿ التَّرْنَسْنُدَنَّتَالَى ۗ ، فيكشف عن الشروط الضرورية لسر العقل الحالص في استعاليه : النظري والعملي ، ثم تأتى الميتافنزيقا فتحلد ، على نحو ﴿ أُولانَى ﴾ ، حميع المبادئ العقلية التي تسترشد مها المعرفة والأخلاق ، وتُستخلص من مبادئ النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط التي لا بد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم وللفن والدين . وإذن فالمنهج الكانطي والنقدى ، يظل دائماً متمراً عن المهج ، التجريبي ، الذي يريد أن يذهب من الأشياء إلى العقل ، ومن المشروط إلى الشرط ، ويظل متمنزاً كذلك عن المنهج ﴿ القطعي ﴾ الذي ينسب إلى العقل ﴿ مضموناً ﴾ سابقاً على كل حدس نجريبي ومجاوزاً له : إن سبيل النقد ، كما قلنا ، هو الذهاب من الشرط إلى المشروط ، ومن الصورة إلى المضمون ؛ وليس أبعد عن روح الفلسفة النقدية من الزعم بأنها تريد أَنْ تَجَاوِزِ النَّجَرِبَةُ أَوْ أَنْ تَسْتَغْنَى عَنْهَا ؛ وليس أَبْعَدُ عَنْفِهِم كانط من القول بأن مثاليته «متعالية» أو مفارقة ،أو أنها تريد أن ﴿ تَخْلُق ﴾ 'لواقع ، في حين أنها لم تحرص على شيء ممقدار حرصها على أن تحدد ، تحديداً ، أولانياً ، شارطيًّا ، أعم قوانين الحقائق الواقعة .

# ٧ ــ سيرة كانط في أفكاره الفلسفية

### (أ) حياة من أجل الفكر :

ولد كانط فى ٢٣ أبربل سنة ١٧٢٤ فى مدينة «كنجزبرج» فى بروسيا الشرقية . وقضى الفيلسوف حياته كلها إلى أن مات فى ١٧ فبراير سنة ١٨٠٤ على مقرية من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط فى صميمها حياة أكاديمية ، أعنى حياة منصرفة كلها إلى التأمل والدرس والتعلم . ولم يعش الرجل إلا للفلسفة :

لم يتزوج ، ولم يتقلد أى منصب إدارى أو سياسى بر ولأن يكن الفيلسوف قد عاش فى زمان مضطرب أيام حرب السنن السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى الفترة الأولى من حكم نابليون ، إلا أن الأحداث المعلمة فى حياته لم تكن قط أحداثاً خارجية ، بل هى أحداث داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره ، والحادث الوحيد الذي ترك فى حياته ، ساعة من الزمان بعض الاضطراب هو المعارضة التي لقيها من جانب الحكومة القائمة حينذاك ، إذ صادرت كتابه عن والدين فى حلود العقل وحده » ي لكن هذا التصادم المتأخر المؤقت مع أرباب السلطة الحاكمة لا عكن أن يقارن مثلا ، ولو من بعيد ، بالاضطهاد الآليم الذي عاناه واسينوزا » من السلطات الدينية المهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام عكم دقيق لا يشذ عنه أبداً: أثر عنه أنه كان يستيقظ من نومه في الساعة الحامسة صباحاً ، فيتناول فنجانين من الشاى ويدخن الغلبون ، ثم يقرأ ويكتب إلى أن تحين ساعة عاضراته في الجامعة ، فاذا فرغ منها عاد إلى داره وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة إلا ربعاً ، فيغادر حينئذ مكتبه ، ويتناول كوباً من نبيذ الراين أو نبيذ هنجاريا ، ثم يرتدى ثيابه ويحلس إلى مائدة الطعام في تمام الساعة الواحدة .

وقد كان برنامج رياضته لا يتغير كذلك أبداً .
كان يُحَرِج كل يوم للرياضة في الساعة الرابعة بعد الظهر
فينتهي هائماً إلى الممشى الصغير بين أشجار الزيزفون ،
ذلك الممشى الذي أطلق عليه زماناً اسم «ممشى
الفيلسوف» ، فيجتازه مقبلاً مدبراً عدة مرات . فلم
يتغير هذا البرنامخ اليومي إلا مرة واحدة حين بلغه نبأ
الورة الفرنسية ، فذهب إلى طريق برلين يستطلع الأنباء
الواردة من فرنسا .

ومع أن حكم « كنجز برج » قد نظم حياته تنظيماً عكماً ، وأجراها على وتبرة واحدة ، قد تبعث في مزاج غيره من الناس وجوماً وسامة ، فان تعليمه في الجامعة كان فيا يبدو تعليماً حياً مرحاً ممتعاً : كان الأستاذ كاضر فيملاً نفوس مستمعيه ممزيج فريد من النشوة والإعجاب والتبجيل ؛ وكان يقف خلف الدرج المرتفع فيحتفى جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه إلا رأسه ، رأس قرمزى اللون ، وضاح الجبن ، عالى الوجنتين ، فو عينين زرقاوين واسعتين حادقي البصر ، ويصفه تلميذه ؛ هردر ، فيقول : ؛ كان وجهه المنبسط الذي كأنما قد ؛ قد على قد الفكر ، ، موطناً لفرح ومرح لا يتحولان ولا ينضبان ؛ وكان الكلام القصيح الأخاذ ينساب من شفتيه ، فياضاً بالمعاني العميقة الدالة ، مؤوجاً بالنكتة والدعابة ، . وظل كانط حفيظاً على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شبئاً ، فحقق رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شبئاً ، فحقق على وجه الكمال ، بجهده الدائب وعبقريته الحالصة ، فياف نظل الطر از الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

### (ب) الفترة السابقة على النقد:

والبيئة العقلية التي نما فيها فكر الفيلسوف هي آراء القرن الثامن عشر من جهة أخرى . أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدة متطهرة ، تعلى من شأن القلب والحياة الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيخي العقلى المجرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبر والتقوى والإحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو بالسفة التنوير ، حسكما كانوا يسمونها في ألمانيا وكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التي ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التي تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليق أن يكسب الناس السعادة والتحور .

وقد كان عصر كانط عصراً مجيداً ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون نابهون مثل « هردر » و «جاكونى » و «جوته » و « شيلر » .

وقد ألم كانط بمجمل أفكار عصره في ألمانيا ، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم ينبوتن ، و و هيوم ، و و روسو ، ، وجميعهم أثروا فيه أبلغ تأثير : تلقى عن و نيونن ، فكرته عن علم الطبيعة الرياضي . لقد صار العلم عند و نيوتن ، هو الفحص عن القوانين التي يستطاع التعبير عنها بلغة الرياضة ولم يعد عثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضحت ضرورة الاعتاد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المحردة . لكن اتضح كذلك أن من المكن الاتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظاهرات المستقبلة تعين على التنبؤ بالظاهرات المستقبلة توانين هو احد الحوافز الكبرى التي ساقت كانط إلى التأمل وإعمال الفكر .

أما ﴿ هيوم ﴾ فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذي وأيقظه من سياته القطعي ، ، عما أثاره من شهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ؛ فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس أن المعلول يتبع العلة ضرورةً ، هو اعتقاد لأيستند إلى أساس سلم : ذلك أن العلة ، تمهما تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أى قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم ترشدنا التجربة إلى ذلك المعلول لما استطعنا أبداً أن نتنبأ به من قبل . وإذن فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بن العلة والمعلول اعتقاداً قائماً على رابطة « ذاتية » محضة بين فكرة ﴿ الظَّاهِرةِ ﴾ الَّتِي تعتبر ها علة ، وبنن فكرة الظاهرة التي تبدو لنا معلولاً لها . وتلك الرابطة ناشئة في الحقيقة من تكرار التجربة بتعاقب ظاهرتان تكراراً تنشأ عنه عادة إخطارنا بالبال فكرة الظاهرة الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . ــ ذلك النحو من النظر الهيومي ياعث على التشكك والحبرة : إنه بجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائمًا على عجرد ( العادة ؛ وهي ظاهرة عرضية ؛ ولكنه برغم ذلك تشكك قوى وجيه ، يستند إلى تحليل

نَافَدُ لَمَا يَسْتَطَيِّعِ المُلاحِظُ أَنْ يَلْحَظُهُ فَي الْعَلَاقَةُ بِينَ عَلَّهُ ومعلولها .

وأما ﴿ رُوسُو ﴾ فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيڤن الضمير الذي نستشعره في وجداننا استشعاراً مباشراً ليس إلى الأرتياب فيه سبيل .

ولكن علم وثيوتن؛ ، وتشكك (هيوم) ، وأخلاقية ﴿ رُوسُو ﴾ كل هذا سيتناوله كانط تناولاً جديداً يضفى عليه أصالة وعمقاً : فالعلم النيوتونى عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث ، والتشكك الهيومى لا يقف عند الشك ، والفطرة الأخلاقيه عند وروسو ۽ أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدفق الوجدائي . وأخذ كانط يتساءل : ماذا تكون الحقيقة إذا كانت موضوعاً للعلم الرياضي للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرأبطة بآن العلة والمعلول رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوى على فكرة معلولها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقي مطلق منقوش في قرارة القلوب ؟

هذه تأملات كانط في الفترة السابقة على ظهور النقدية , فلا بدع أن تصبح نظرات (نيوتن) و « هيوم ، و « روسو ، مادة للتأمل النقدى وآلات للبحث الميتافنزيقي .

### (ج) الفَّرة النقدية :

نشأت فكرة والنقدية ؛ في ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور في كتاب ﴿ نقد العقل الحالص ؛ إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحبن أرسى كانظ مذهبه على دعائمة الكبرى وظل حَتَّى وَفَاتُه مَتَدِّعاً نَتَائَج مَقَدَمَاتُهُ ، مَطْبَقاً لَهَا عَلَى جميع المسائل التي شغلته في شبابه . وقد كتب كانط في هذه الفترة رسائل عديدة ؛ وجميعها مهما نختلف ترتيبها الزمني ، تندرج في عداد الكتب الحمسة الكرى المشهورة التي نال بها مقامه المرموق في تاريخ الفلسفة

الحديثة : الكتاب الأول « نقد العقل الحالص » أى نقد مبادئ العلم ﴾ والثانى « نقد العقل العملى »(١)أى نقد مبادئ الأنَّالَق ، والثالث ، ﴿ نقد ملكة الحكم » أَى نقد مبادئ الذوق ، والرابع 1 الدين في حدودُ العقل ونعلمه ) والحامس ومشروع للسلام الدائم، ، وجميعها تتعاقب في نظام منطقي من سنة ١٧٨١ إلى سنة

وأول خصائص الفلسفة النقدية أتها كما قلنا تجرى على العقل امتحاناً ، فتحلل بعناية مختلف العناصر التي تتألف منها هذه الملكة ، وتمثر بين المحال النظري والمحال العملي ، والمحال الجالى ، والمحال الديني . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك محكم ، تحت أسهاء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدامها وميولها . ويتجلى العقل في المحال النظري على أنه قوة المعرفة أو ملكة و الحق ۽ ۽ وَفي المحال العملي على أنه قوة الفعل أو ملكة والحبر، ، وفي المحال الجالي على أنه قوة الملاممة للغايات أو ملكة و الجميل . وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المحالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً نزمهاً ؛ لا عيل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب .

والسؤال الذي وآلد الفلسفة الكانطية النقدية كلها سوال بسيط ، نستطيع أن تصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين ، فنةول : كيف أمكن أن يكون « الوجود العيني ۽ موافقاً ۽ للوجود الذهبي ۽ ؟ وبعبارة أخرى لم يعد السوَّال : ما الأشياء ؟ يل السوَّال الكانطي هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها في الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية ؟<sup>(†)</sup>ذلك أن الذهن لا يصل في ملابسته للأشياء أو للموجودات

(ع) السؤال بلغة كانط ؛ كيف يمكن ﴿ لموضوع » ما أن

يوافق ۽ تصور آنه ما ؟ .

 <sup>(</sup>١) تلاحظ هنا أن الفاران سبق كانط إلى إطلاق لفظ « ألعقل العملي ( انظر ؛ الفاراني . « نصول المدنى « تحتيق دنار ب، مطبعة كبرياج ١٩٩١ ص ١٢٨ من النص العربي) .

\* فى الأعيان \* نخلواً من كل حكم وفى حال قابلية وطواعية واستعداد السير وفقاً لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور \* بيكون \* و \* ديكارت \* بل يصل مزوداً مليئاً بعلمه وأخلاقه وفنه ودينه ؛ وكأنما يتقدم مطالباً الواقع بأن بجىء متفقاً مع هذه القيم . والعمل الفلسفى عبارة عن بيان هذه المطالب ؛ من أجل ذلك كان كله لا أو لانياً \* بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط المواجب فرضها على الحقيقة الواقعة لكى تصبح تلك الأحكام صحيحة .

« نقد العقل الحالص » : « الثورة الكوبرنيقية » : هذا السوال قد ساق كانط إلى وضع مشكلة العقل وضعاً جديداً . والذي أثار تفكيره هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية العتيقة التي ينخر السوس فيها الوعجز السيكولوجياً الذهن الإنساني » على تحو ما تصورها « لوك » وخلفاؤه ، « فشرع هو في فحص علمي جديد لمشكلة العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيعاً .

كان الفلاسفة السابقون عليه يرون أن الحقيقة إنما أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ، هي «مطابقة أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ، هي «مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان» ؛ «ولقد دأبوا حتى بومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وتبرتب وفقاً للموضوعات ، فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وتبرتب وفقاً لمعرفتنا » : تلك هي الفكرة الرئيسية الكانطية : لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء ، وقد وضع في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء ، وقد وضع كانط الأسس الأولى للقلسفة النقدية حين قرر أن الذهن عو « المشرع » للأشياء ، وأن «عالم الأعيان » ، أي عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، علم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، عكن أن يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم

لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطي ثورة في الفلسفة الحديثة ، شهها الفيلسوف نفسه بالثورة التي قام مِما العالم ﴿ كُوبِرِنْقِ ﴿ فِي عَلْمِ الفَلْكُ . فَكُمَا أَنْ كو يرفق » قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السهاوية مَفَرَ ضَاَّ أَنَّهَا إِنَّمَا تَقُومُ عَلَى حَرَكَةُ المَشَاهِدُ عَلَى الأَرْضُ ، يعني بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها في ذائها وإنما الرائِّي هو الذي يفترض الحركة فيها . لأنه هو الذي يدور ، فكذلك قال كانط إن الحواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف، وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها وتقدها على قدها . لأنها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة . وإنما تدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف يـ وإذن فالأشباء هي التي لا يند أن تحتذي مثال المعرفة » ومنزلة الذات هي حَمَّا فِي مَركز المعرفة ، لأنها هي مصدر القواعد الكلية الَّتَى بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجي . وتلك ﴿ الثورة الكوبرنيقية ﴾ هي التي تبين معني المثالية الكانطية ومداها الصحيح : لا بد للموضوعات

لكى تدرك من أن تظهر في صور الذهن ؛ وظهور الأشياء في صور الذهن هو بمثابة تقديمها «أوراق اعتادها» إذا صح هذا التعبير . وبينا جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن ترى أن العالم الخارجي أو عالم الأعيان ليس له وجود في ذاته وإنما وجوده في الأذهان » ، نرى مثالية كافط ، إذ تسلم بوجود ولا الأذهان » ، لا تنكر وجود «الأشياء في ذاتها » ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء في ذاتها فهني لا يمكن أن تكون معروفة لنا . ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات ، أخرى أن حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات ، ويستلزم أيضاً على وجه الحصوص أن تكون ملائمة المصور التي فيها يتلقاها الذهن أولا ثم يفهمها . ومن أجل المصور التي فيها يتلقاها الذهن أولا ثم يفهمها . ومن أجل أجل هذا اعترض كافط على وصف مثاليته بأنها المحرفة التجربة ،

وطالب بأن تسمى مثالية وصورية أو و تقدية و اشارطية و رئيسند نتالية و بعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء و وتجعل قوانيته و الضرورية الحلية و شرطاً لا غي عنه لإمكان التجربة و وبتلك النظرة الحديدة استطاع كانط أن يتعلب على التعارض الفائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة : في نظرية كانط لم يعد هنالك عقل في جانب و وتجربة في جانب آخر و يل العقل عنده أصبح و مباطناً و التجربة و كامناً و فيها و وشرطاً لها و لأنه هو بصوره و مبادئه و الأولانية و (أي الضرورية الكلية) مجعل التجربة محكنة و كا قلنا ، إذ يصرف الموضوعات عن جزئيات محكنة و مشخصاته و ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابئة شاملة و

والعقل والتجربة لا يفترقان : فقد رأينا فيم تقدم كيف بيّن كانط أن التجربة معرفة ، وبيّن شرائط كونها كذلك . ثم هو يبن الآن أنه لا معرفة إلا في حدود التجربة وفي نطاقها . فما هي التجربة إذن ؟ أهي وحدة لا تنفصم عراها أم أن التحليل يستطيع أن ممنز فها عناصر مختلفة مختلطة ؟ في التجربة يكونُ الموضوع « معطى ؛ أولاً ، ومتعقلا ثانياً . ولكي يكون موضوع ما معطى لنا لا بد أن يعرض علينا في المكان وفي الزمان . والمكان والزمان لا تمكن أن يكونا إلا عنصرين وأولانين ۽ متقدمن علي کل بُجِربة تقدم الرتبة والحيثية ﴾ كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ؛ إنهما عند كانظ ﴿ حَلَمَانَ ﴾ خالصان ، وصورتان ﴿ أُولانيتان ﴾ من صور حساسيتنا , ولا يكفى أن يكون موضوع ما معطى لنا في المكان والزمان ، بل لا بد أيضاً أن يكون متعقلاً ؛ ووظيفة التعقل هي الربط بن حدين أو التأليف بينهما في حكم . ومعنى هذا أن الذهن يرودنا بالقوانين للربط بين الظاهرات ولإضفاء الوحدة على كثرة التجربة.

فالنقدية إذن مثالية : ولكنها الاكامنة الا غير البائنة الله ولا المتعالية الله الها تسلم بوجود الأشياء في ذائها الله ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها ، وإنما نعرفها الا كما تبدو لنا الا ، وبعبارة أخرى إننا لا نعرف الحقائق الأشياء : وإنما نعرف الظاهرات الله وفي موقف كانط هذا مخالفة بيئة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إجالاً بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود. وقد تبدت الجالاً بقدرة الكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية ، وين حتى أن الشويهور الم يتردد في التصريح بأن أكبر ختى أن الشهيء في ذاته الالله هو تمييزه بين والظاهرة الوبين في الشهيء في ذاته الله الخالص الله الشهدة العقل الخالص الله الشهدة العقل الخالص الله المقل الخالص الله العقل الخالص الله المقل الخالص الله الفلسفة العقل الخالص الله المقل الخالص المقل الخالص الله المقل الخالف المقل الخالص الله المقل الخالص الله المقل المقل المقال المقل المقل المقل المقال المقل المق

و نقد العقل العملى » : القانون الأخلاق : الكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفيان : فهنالك الحياة العملية والأخلاق والسلوك , ومذهب الأخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التي بيس لنا حدودها ، ولا يريد أن يقيمه على التجربة ، لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغي أن يكون . والمبدأ الأول في الأخلاق يراه كانط شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو عقتضي ( الواجب ) ، أي للواجب وحده دون أي عقتضي ( الواجب ) ، أي للواجب يأمرنا أمراً قاطعاً عتبار آخر . ومعنى هذا أن الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً بأن فعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا : الواجب بكليف بالفعل وإجبار عليه ، فهو « أمر جازم » مطلق تكليف بالفعل وإجبار عليه ، فهو « أمر جازم » مطلق تكليف بالفعل وإجبار عليه ، فهو « أمر جازم » مطلق

<sup>(</sup>۱) وثمل من الانصاف أن تشيرها هنها إلى فضل الفاراني مرة أخرى في سبقه إلى القول بأن «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . وتحن لا تعرف من الأشياء إلا الحواص والخوازم والأعراض ، ولا تعرف الفصول المقيمة فكل منها ، الدالة على حقيقته » (الفاراني غد «التعليقات» ضمن «رسائل الفاراني غد «التعليقات» ضمن «رسائل الفاراني» عليم حيد آباد الدكن سنة ١٢٤٦ ه ، ص ؛ ، ١٣٠).

حاسم . وإنما العقل — الذي هو واحد في كل إنسان — هو الذي يصدر إلينا أمراً كهذا : إنه العقل منصرفاً إلى الفعل ، هو « العقل العملي » يتعبىر كانط .

والقانون الأخلاق وأولاني ۽ ، أي كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الإنسانية حتن تعمل على وجه أخلاقي لا تخضع لقوة ١ برَّانية ١ خارجة عن ماهيتها ، كاللَّذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . وإذن فلها استقلالها في تصرفاتها ، وناموسها من ذائها ، وحريتها في وجوَّانها ۽ – يتعبرنا نحن . والإرادة التي تعطى ذائها ناموسها هي والعقل العملي سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هي : 3 اعمل محيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانوناً كلياً ، أي قانوناً شاملا يشرع للإنسانية كلها لا لفرد أو جاعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى ( رنوڤييه ، ( تصرف مع غبرك ، محيث لو فرض وكنت في مكانه وهو في مكانك وظلت الظروف كما هي ، فالباعث الذي جعلك تتصرف على نحو ما بجب أن يستمر في نظرك صالحاً كما وجدته عند تصرفك ؛ وأن فعلك لا يكون أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يثبت على هذا المعيار أو المجك ، وهذا المبدأ بمنزه كانط عن القاعدة المشهورة : ﴿ عَامَلِ النَّاسِ مَا تَحَبُّ أَن يَعَامِلُوكِ بِهِ ﴾ ؛ لأن مثل هذه المعاملة في نظر كانط لا تصدر عن أخلاقية بل عن أنانية مرتدية ثياب

فالفعل لا يكون أخلاقياً فى نظر العقل العملى ما لم يكن حراً ، أى صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية ، وأخلاقية الفعل بجب أن تكون متضمنة لما يسميه ؛ ناموسه الذاتى ، ، أى أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا ؛ الجوانى ، وهو كيان عقلى طبعاً : وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغى أن تعد أوامر حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغى أن تعد أوامر لفية ، لأنها ، مازمة لنا إلزاماً داخلياً » ، ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر إلهية .

 الدين في حدود العقل وحده ، : الإلزام الجوانى : وهذا التصرف الداخلي الحر يريده كانط أن يكون أساساً لا للحياة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضاً . وهو يرد السلوك الديني ( الاعتقاد بوجود الله وببقاء النفس ) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته تمثله الأعلى الأخلاق ، وهو مثل أعلى قد أختبر في حرية ، ولم يرد أن بجعله قائمًا في طاعة حكم خارجي ، ولا في القيام بالحركات الآلية المعروفة فى بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا في قراءة الكتاب المقدس ، فخيل إلى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الحلق بالاتصال بالله ، بل إنه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ، فانكشف عنهم الغطاء وأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضاً إذ يومل أن تعدل الكنيسة عن طابع ﴿ السَّلطة ﴾ ؛ وأن تقترب شيئاً فشيئاً مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

« نقد ملكة الحكم. » ؛ نظرية الجال ؛ وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين ؛ العالم الحسى والعالم العقل ؛ إنه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والأخلاق ؛ موضوع العلم الحقيقة الحالصة ، وموضوع الأخلاق الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو « الجال » و « الجلال » .

ويعرف كانط «الجميل» بأنه هما محلو لنا من غير تصور». ومعنى هذا أولا أن إدراك الجال إدراك مباشر ، ومستقل عن تصورنا للشيء الجميل ؛ ومعناه ثانياً أننا لا نقارن الجميل عثال للجال في ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ؛ والجال لا علك يراهين : وهل محتاج المرء إلى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا . إنما برهاما فيها ، وما علينا إلا أن تسمعها ، والجال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للأخلاقية المنطوية في قلب كل إنسان مجيء إلى هذه

الدنيا ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الإبداع في تصوير الحياة .

والحكم الجالى شبيه بالحكم الأخلاق من وجهين:
البراءة ، والحرية : فالحكم الجالى مبرأ من النماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للغرض أو الرغبة : الجال يحلو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل إشارة إلى ثية السعى إلى الإرضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التي يقصد بها إلى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجال ، وبالحكم الجالى نلرك الساقا ، أو و نظاماً ، بين قوى النفس أو ملكاتها ، والشيء الذي تخدث رؤيته هذا الاتساق نسميه وجميلا ، وكون الجميل موضوعاً لارتياح برئ براءة مطاقاً معناه وكون الجميل موضوعاً لارتياح برئ براءة مطاقاً معناه أن أحداً لا يتمنى أن يكون الجال ملكاً للمتأمل له ، بل وعى أو وجدان ، كا قال و ألان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم في الأشياء الو الموضوعات على بتعبير كانط و إنما يقوم في النفس أو الذات على المعنى الترنسندنتالى العام وما الشيء أو الموضوع الاعتابة العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والحيال ولما كان الحكم الجمالي قوامه الذات الإنسانية أو الوعى الترنسندنالي فهو حكم الولائي عموسوم بسمتى الضرورة والكلية : إنه ثابت للدى كل إنسان، وصادق في كل زمان ومكان .

والجميل يعرض لنا دائماً في صورة معينة متناهية . ولكن إذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا إلى ما وراء المعقول ، فتنقله إلى واللامتناهي وإلى الشاسع الضافي ، فالشعور الذي يتولد في نفوسنا حيئة هو شعور جالى آخر يسميه كانط شعور والجليل . والجليل لا يوجد في الطبيعة، وإنما يوجد في الفكر الذي يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلاً إلا تماسطة فكرة اللامتناهي التي يستثيرها فينا ، والتي تقدم لنا رمزها المرشى .

إن نظرية الجال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التي هي روح مؤلفاته الثلاثة عن والنقد : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق والنومين » على وانظاهرات » ؛ إن والظاهرة » لا تستحق الإعجاب إلا لأنها تعبر عن والنظام » أو والاتساق » اللذين هما قوام الجال ، أو لأنها تعبر عن والعظم » و والحول » اللذين بجعلاتنا نفكر في اللامتناهي وهو مسرح الجلال .

و مشروع السلام الدائم ، : السياسة الأخلاقية :
قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية في
مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب
الإندانية الفردية ، وكان طبيعياً أن يتطاع إلى استكمال
مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما بين
أرسطو ، مدفى بطبعه ، لا يطبق حياة العزلة ، وهو
دائماً عضو في جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغى أن
لا يكون ذلك المحتمع همجياً ، أو على بداوته الأولى ،
لا يكون ذلك المحتمع همجياً ، أو على بداوته الأولى ،
بل مجب أن ينظم تنظيماً يتبع لكل فرد فيه أن عمارس
حريته أو أن محقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد
لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في صميمها ؛ ومبادئ
التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، يل هو مجموعة من الأم . غير أن الأم المختلفة ما زالت على البداوة في علاقاتها بعضها مع بعض ، وما زالت تصطنع في هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغرير ؛ وما معاهدات السلام التي تعقد بينها إلا هدنة موقوتة ، وإذن فلا بد ، لكي نستوثق من قدرتنا على تحقيق غايننا ، من إنشاء هيئة أم ، قائمة على معنى الحقيق غايننا ، من إنشاء هيئة أم ، قائمة على معنى الحاص الذي هو الأمة المتمدنة ، وقد قداعل كانط

كيف يكون ذلك ممكناً ؟ وهذا ما حاول إيضاحه في رسالته «مشروع للسلام الدائم».

استطاع الفيلسوف ، باسم ؛ العقل العملي ، . أي باسم القانون الأخلائن ، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بن الشعوب . وأن يستخلص الطابع الشخصي للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بن الحق والقوة ، ذلك التصادم الذي لا يعدو أن يكون تصادماً بنن الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومصى الفيلسوف في مشروغـــه الفلسفى . فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكمل السلام الدائم بين الأمم ، فقال إن هنالك شرطين : الحرية من الداخلُ . والتحكم من الحارج ؛ يريد بذلك أن يقرر أن الحقــــالذيُّ هو الضمان الداخلي للاستقلال الفردى ــ نجاوز الحدود الفردية الجزئية ويصبح حقاً إنسانياً شاملا ، ويضمن الحريات القومية فى ظل السملام والعدالة ؛ وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذي يقوم عليه السلام الاجتماعي بين أفراد الأمة الواحدة ، عكن أن يكون أساساً للسلام العالمي بن الشخصيات الأخلاقية التي هي الأمم المختلفة . وإذن فهنالك نداء موجه إلى الضمير الأخلاق أو من « العقل العملي » إلى الإنسانية جمعاً، ، يدعوها إلى أن تحطّم قيود العصبيات وأن تتخطى حدودة القوميات، حتى تصبح بحق 1 جمهورية الجمهوريات » : تلك هي السبيل إلى القضاء على شزور الحرب وويلاتها .

إننا نعيش في سلام يوم تضبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دمتور كل دولة دستوراً دعقراطياً حقاً ، عتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت المواطنين جميعاً ، ويوم ينقضي عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعلون أنفسهم سادة على الناس ويعترون المدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم من دون العباد ، ويوم يصبح كل إنسان في كل بلد شخصاً محرماً في ذاته أي من حيث هو «غاية» مطلقة ، ويوم تتعلم في ذاته أي من حيث هو «غاية» مطلقة ، ويوم تتعلم

الحكومات المختلفة أن من الإجرام والافتئات على الكرامة الإنسانية أن يستعمل إنسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة إنسان آخر أو أمة أخرى

## ٣ - تحليل كتاب و نقد العقل الخالص ،

(أ) تعريف بالنقد : الغرض من تأليف الكتاب أصدر كانط في حياته طبعتين من كتاب يانقد العقل الحالص» ، الأولى سنة ١٧٨١ والثانية سنة ١٧٨٧ . وفسر لنا في تصديريه للطبعتين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : ١ إن من عجيب أمر العقل الإنساني في جزء من معارفه أن يكون في شغل شاغل المسائل التي يشر إلها كانط هي الميتافيزيقا التي كانت تسمى في الزمآن المَّاضي ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبَحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعاً . وإن تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد والجزر بن « القطعية » و « الارتيابية » والموقفان يستويان في صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون بشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة يسار كل ما علمها قبل الفراغ من تشييده ؛ والارتيابيون يعلنون على الناس أنهم لا يعبأون 1 عمباحث لا بمكن أن يكون موضوعها مما لا نتعباً به الطبيعة البشرية ؛ . وبرغم هذا تسير العلوم جميعاً فى طريق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة فى ذلك « الطريق المأمون طريق العلم ٣ . وكذلك صنعت الفيزيقًا على يدى ۱ غالیلیو ، و « توریشیلی » بعد تعارها زماناً طویلا . وبِقِيتِ المِيتافزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بـن الأذهان : ٥ هذه المعرفة ( الميتافنزيقية ) لم يواسُّها الحظ بعد لكى يتيسر لها أن تدخل الطّريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقلم المعارف الأخرى جميعًا ، وستبقى على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معاً في هوة همجية تعيث في الأرض فسادًا » .

وإذن فالمشكلة التي يضعها كانط هي هذه ؛ لم لا نجد في المتافيزيقا مرتبة اليقين العلمي التي تجدها في المنطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقد بلغ من ثقة كانط في العقل أنه لا يرتاب لحظة في أن هذا السوال إنما يحتمل جواباً واحداً : ما دام العقل يردنا باستمرار إلى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثاً : هما أقل ما ينبغي أن يكون لدينا من دواعي الثقة في عقانا إذا كان شأنه أن يتخلي عنا في أمر نحن أشد ما نكون وغبة في الوقوف على كنهه ، ولا يقنع جذا بل يغرينا بالجرى وراء أوهام ، ويضلل بنا آخر الأمر ! »

لذلك حاول كانط أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها ، وأن يدفع عن العقل كيد الارتيابيين ومن إليهم من الحسين والماديين : فان ما يعنه الارتيابيون من اعدم المبالاة اله لهو عثابة التحدى الموجه إلى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى ، أشق مهاته ، ألا وهي مهمة معرفته لنفسه ، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها نصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه عالا بقرار تعسفى ، بل باسم قوانينه الحالدة الثابتة : هذه الحكمة هى نقد العقسل الحالص نفسه » .

ويشرح كانط ما يعنيه بالنقد فيقول : « لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد سلطة العقل على العموم ، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة ؛ وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى، إمكان الميتافيزيقا أو استحالها، وتحديد منابعها ومداها وحدودها ؛ وكل ذلك وفقاً لمبادئ » .

من النصوص التي أوردناها تتضع المهمةالتي رسمها كانط لنفسه : أن يلتمس في العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده , في أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن

يجيب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً . وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا .

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تلك هى المعارف الرياضية والفيزيقية . وإذن فالمسألة هنا ليست تساولاً عن يقين هذه المعارف ، لأن هذا شيء مفروغ منه ، بل التساول هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقا فيتعين علينا أن نتساءل أولاً عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أياً كان . وكتاب ؛ نقد العقل الخالص » بجيب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين المسؤال الأخير : احين رأيت ما وصلت إليه الرياضة والفيزيقا — نتيجة لثورة مفاجئة — بدا لى أن مثالها خليق أن يسترعى التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير في المنهج الذي حقق لها أحسن الميرات ، وأن يسوقنا إلى تجربة عاكاتهما في الميافزيقا بقدر ما عكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقلين ١ .

## (ب) بين الميتافيزيقا والعلوم :

فاذا استطعنا أن نكسف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن من البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ، لأن التجربة وحدها لا تصنع العلم ، وإنما تصبح التجربة علماً حين تطبق المبادئ الميتافيزيقا على موضوع معين . فنجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا عثل التباين الصارخ بين إخفاق العقل حيث يبلو وكأنه في متزله ، وبين نجاحه فيما يبلو لأول وهلة وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو « تقد » للعقل الخالص ، وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو « تقد » للعقل الخالص ، ونتسامل إذن : أليس من الممكن أن تحصل الثورة نفسها في الميتافيزيقا كما حصلت في الرياضة والفيزيقا ؟

إن بيان كانط عن أسرار الثورة التي نشبت في هذين العلمين بيان مهم جداً لفهم كتاب ونقد العقل الخالص ﴾ . ولننظر فها يقوله في التصدير : لقد كانت الرياضة عثاً تجريبياً عند المصريين القدماء ، وجعلها اليوثانيون علماً ؛ وأصبحت الفريقا علماً في القرن السابع عشر ; فما الذي حدث فجعل هذا التغبر ممكناً ؟ ذلك ما يصفه كانط في قوله : « انبثق نور حديد في ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره ) الذي برهن على خواص المثلت المتساوى الساقن ،" لأنه وجد أنه ليس يكفى أن يتأمل الشكل كما يرآه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها في ذهنه ، محاولاً من ذلك أن يصل إلى معرقة خواصه، بل يلزم أن يستحدث هذه الحواص بيناء ﴿ أُولانَى ﴾ ﴾ وأنه لكَّى يصل بيقن إلى معرفة \* أولانية \* ، ينبغي أن لا ينسب إلى الموضوع من الخواص سوى تلك التي نتجت بالضرورة من ذلك الذي كان هو نفسه ، وفقاً لتصوره ، قد وضعه في الموضوع . . . وانقضت فأرة أطول قبل أن تلخل الفيزيقا الطريق الرئيسي طريق العلم ١٤ فحين قام العلماء بتجارب جديدة وسطع نور جديد على فلاسفة الطبيعة ، لقد تعلموا شيئاً مهماً : تعلموا ؛ أن العقل إنما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقاً لما رسمه، وأنه ينبغي أن لا يقنع بالسر في إطار الطبيعة ، بل ينبغي أن ينهج مقلماً عبادئ للحكم وفقاً لقوانين لا تتذير ، وأن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ، لأن الملاحظات العرضية التي تسجل بدون تخطيط سابق لا نمكن أن تنضوی محت قانون ضروری . ولکن هذا هو مّا يبحث العقل غنه ومحتاج إليه . وإنما مبادئ العقل وحدها هي التي تستطيع أن تعطى للظاهرات المتوافقة قوة القوانين . وحن تسترشد التجربة لهذه المبادئ العقلية ، حينئذ فقط يكون لها قائدة حقيقية ، .

إن ما يريده كانط واضتج : لا نستطيع أن نصل ﴿ أَى شَامِلَةً وَصَرُورِيَةً ﴾ يُخلاف القضايا ﴿ الآخرانية ﴾ إلى العلم من مجرد إدراكنا للوقائع ، ولا بد أن تضير ﴿ التابعة للتجرية ، لأن الضرورة والشمول لا يمكن

الوقائع متعقلة ؛ وشرائط تعقلها قائمة في العقل : فالموضُّوعات لكي تتعقل لا بد أن تخضع للشروط الَّي يسنها العقل « أولانياً » ، أي على استقلال عن التجربة . وإن من الأمور البينة أن معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن ۥ ليس يلزم عن ذلك أن معرفتنا كلها تنشأ من التجربة ﴾ ، لأن فى كل تجربة عنصراً اولانياً \* هو محزل عن الزمان : فالرياضة والفنزيقا ف دهن كانط - كلتاهما تنظر في عالم « لازماني » ، مستقل عن أى تجربة خاصة ؛ وفي التجرُّبة أيضاً عنصر وآخراني ۽ هو مادڻها ، وهو متغبر . في حين أن العنصر الثابت فها ــ وبالتالي ؛ الأولاني هــ هو صورتها : ونستطيع أن ترى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقلة تمام الاستقلال عن مادتها ، محيث أنها تبقى بعينها مهما يتغبر فحواها . وهذا ما نخطر ببال كانط حنن يقرر أنَّ العلامة الممنزة لما هو ۗ ﴿ أُولانَى ٣ هي شمولةً وضرورته : «الأولاني » شيء يبقى دائماً فى كل زمان ومكان ؛ والأولإنى لا يتغبر بتغبر الوقائع والرياضة أولانية على هذا المعنى ٤. ومن أجل هذا نقول إن قضاياها صحيحة ني الأرض أو في السماء ، ومجموع زوايا المثلث يساوى قائمتىن،اليوم وغداً وفي أوريا وأمريكا على السواء . و ﴿ الأولاني ﴾ سهذا المعنى هو ما يعنى به كانط أوفر عناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصاً جدياً ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته .

## (ج) التأليف و الأولاني 🛚 :

والفكرة الأساسية التي تسود مقدمة كتاب « النقد » هي فكرة ( التأليف \* التي يراها كانط أساسية في طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين «الذات» و ( الموضوع \* . والمعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا ؛ أولانية » و « تأليفية \* في وقت واحد : \* أولانية » أي شاملة وضرورية ، مخلاف القضايا « الآخرائية » أي شاملة وضرورية ، مخلاف القضايا « الآخرائية » لكن الضرورة والشمول لا مكن

أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التى تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظراً لأن التجرية حادثة ومتغيرة دائماً ؛ وقضايا «تأليفية»،أى موسعة لمعرفتنا، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل فى الموضوع ، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ، خلاف القضايا « التجليلية » التى لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه ، وإنما تقسمه بطريق التحليل إلى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف ممكن أن تكون الأحكام العلمية « أولانية » وتأليفية في آن واحد ؟ وسهذا الصد نراه بعارض العقلين والتجريبين على السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادئ الخساب والهنلسة والطبيعة كلها «تحليلية » ، بمعنى أنها لا تقوم إلا على مبدأ التناقض وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها . وهذا وهم في نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضة مثلاً وجدنا فيها عنصراً « تأليفياً » واضحاً ، بالإضافة إلى طابعها و الأولاني ، ﴿ ذَلَكَ أَنْ يَقَنَ القَضِيةَ الحسابية ٧+٥=١٤ لا يعتمد على تحليل مفاهم ٧ و٥ والإضافة والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التي تتطلب حدساً حسياً أكثر مما تتطلب تحليلاً تصورياً . والمعرفة الهناسية كذلك تعتمد آخر الأمو لا على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما ، بل على « التأليف » والبناء ( سواء على الورق أو ق الخيلة ) للأشكال الهندسية . وكذلك الفنزيقا أو علم الطبيعة تحتوى على أحكام تأليفية ؛ أولاَّنية ؛ فقضْية مثل ١ جميع الأجسام ثقيلة ۽ أولانية ولكنها وتأليفية ١ وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا تجد فيه معنى الثقل الذي يقرره المحمول في القضية . وإذن فكانط يعارض ما زعمه العقليون من أن القضايا « الأولانية » لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا « الأولانية » ما هو تأليفي كذلك .وهو يعارض التجريبين أيضاً: فالنجريبيون كانوا يزعمون أن

التأليف ليس شيئاً أكثر من الترابط أو التداعى بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون و آخرانية ، أى معتمدة على التجربة ، وليس فيها أى عنصر عقلى : فلقد حاول وهيوم ، أن يبين أن ما يسمى و مبدأ العلية ، مبدأ غير عقلى ، معنى أننا لا تحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمناً فيها فكرة المعلول ، وإنما هو شعور غريزى منشؤه العادة وترابط الأفكار ، وبالتالى ليس تحليلياً بل هو تأليفي ، وليس وأولانياً ، بل هو ليس أحرائي ،

ويرد كانط على اعتراض هيوم ، فيقول : صحيح أنه يكفى ترابط الأفكار لتفسير الأحكام التأليفية ﴿ الآخرانية ﴿؛ فَنَّى صبق لنا أَنْ رَأْيِّنَا المَاء سائلًا ثم رأيناه يعد ذلك جامداً صح لنا أن نقول: الماء تجمد؛ وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها. أما الأحكام التحليلية فكلها ﴿ أُولَانِهَ ﴾ ، لأنها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً ، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض ؛ وإننا نفهم أن قضية مثل : والكل أكبر من الجزء، قضية وأولانية ، ، لأن من يقول : ﴿ كُلُّ ۚ إِنَّمَا يَقُولُ ﴿ أَكُرُ مِنْ الْجَزِّمِ ۗ . لَكُنَّ القول « بأن كل ظاهرة لها عله ، فهو « تأليف » و ﴿ أُولَانِي ﴾ معاً : هو تأليف ، لأن المحمول ﴿ لها علة ﴾ ليس متضمناً في الموضوع ﴿ ظاهرة ﴾؛ وهو أولاني ، لأن التجرية لا تستطيع أن تغلمنا أن كلَ ظــــاهرة لها علة : فها هنا معرفة ﴿ أُولانية ﴾ و ﴿ بَأَلْبِفِية ﴾ حقاً ﴾ وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ إلى التجربة ,

اكتشف كانط إذن أن هنالك أحكاماً و أولانية » وتأليفية فى آن واحد، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو « أولانى » فقط . فاذا سألنا عن الشرائط التى جعلت العلم ممكناً ، فما علينا إلا أن نسأل : كيف كانت الأحكام « التأليفية »

\* الأولانية \* ممكنة في المجال المتصل بالعلم الذي نجن بصدده : وبحث كانط في \* الإمكان \* (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل هذه الأحكام وشرائط صحبها) مكن إذن أن يوصف بأنه محاولة للإجابة على الأسئلة التالية ؛ كيف كانت الرياضة الحالصة ممكنة ؛ وكيف كانت العيزيةا الحالصة ممكنة ؛ وأخيراً كيف تكون الميتافيزيةا ممكنة ، باعتبارها استعداداً فطرياً لدى الإنسان ؛ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علماً ؛

#### (د) معنى الترنسندنتالية :

والأجوبة على هذه الأستلة هي صميم البحث العقلى العلم وفي الفلسفة . وكتاب « نقد العقل الخالص » الذي يخوض فها خليق أن يعتبر « تمهيداً » ومقدمة لمذهب فلسفى في العقل الخالص « والبحوث التي يشتمل عليها تسمى بحوثاً « ترنسندنتالية » من حيث إنها ليست بهم مبدئياً بمعرفتنا للأشياء . بل « بامكان » معرفتنا لها معرفة الولانية » : فهمي إذن بحوث نقدية « شرائطية » معرفة الولانية » : فهمي إذن بحوث نقدية « شرائطية » بعني أن اهتامها بالعناصر الترنسندنتالية للتجربة ، تلك العناصر التي لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل ، على اعتبار أنها الصور والمبادئ التي تفترض وجودها كل تجربة ، والتي بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى ، بين اصطلاحن يستعملهما كانط في إ نقد العقل الحالص. وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى في حياة كانط ، فوقعوا في خطأ كبر فوت عليهم فهم الفلسفة الكانطية كا أرادها صاحبها : أولها اصطلاح « ترنسندنتال » ، والثاني اصطلاح « ترنسندنتال » ، فعناه عند كانط ما بحدد الصور والمقولات والمبادئ « الأولائية » التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية . وهو إذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنساني حين تكون تجربتنا على ما هي عليه ع ويرى أن التجربة لا ممكن أن نفهم إلا بشرط عليه ، ويرى أن التجربة لا ممكن أن نفهم إلا بشرط عليه ، ويرى أن التجربة لا ممكن أن نفهم إلا بشرط

التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولانية من خصائص طبيعته ذائها ؛ نوهذه الصور والمبادئ يسممها كانط بالعناصر ﴿ الرَّنسندنتالية ﴾ للتجربة؛ والملهج الذي بتخذه فى محاولة استكشافها والىرهنة على تطبيقها فى التجربة يسميه بالملهج الترنسندنتالي للبحث . لذلك كان معنى البرنسندنتالي مرادفاً لمعنى «الكامن » أو «الباطن» (أو ﴿ الجوانى ﴿ بتعبرنا نحن ﴾ والنقدى ﴿ الشارطي ﴾ الأولاني ، أما ، الترنسندنت ، عنده فهو الذي يقع خارج كل تجربة ممكنة . وهو بالتالى ما لا بمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خبر مرادف له بالعربية « البائن » أو « المفارق » أو « المتعالى » .. ( أو « العراقى » العقل الخالص ۽ ـــ كما سبق أن بينا ــ أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة : وبذلك يسوغ صحبها ۽ والثانى ; أن يفند ادعاء المعرفة الذي يزعم معرفة موضوعات « مفارقة » للتجربة متعالية

و بالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد ، لأنه أدخل في وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبه هو نفسه بالثورة التي أحدثها الكوبرنق القييراً قد شبه هو نفسه بالثورة التي أحدثها الكوبرنق في علم الفلك : ففي حين كان الرأى القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت محاكيه الذهن في المعرفة محاكاة منفعلة سلبية الا يفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات لكي تعرف لنا لا بد أن تأتى موافقة للتصورات والمبادئ التي تملكها أذهاننا ، والتي تضفي على الأشياء المشتنة وحدة ونظاماً . والملكات المختلفة التي بها يضفي الذهن فلك النظام ثلاث : المحساسية الله و الفهم الا والعقل المعناه الضيق الحاص ) . فلكي نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل : ما سبل الذهن في المعرفة ؟ وما هي الصور والمبادئ الأولانية التي يصب الذهن فيها الصور والمبادئ الأولانية التي يصب الذهن فيها موضوعاته ؟

وللإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بن المعرفة المكتسبة عن طريق الحس ، وبنن المعرفة عن طريق التصور ، وإن يكن يستدرك بأنه لا شيء من الحس ولا من التصور يستطيع أن يعطى معرفة بدون الآخر ، ويؤكد أن ﴿ تصورات بِقبر حَدِوسَ تَكُونَ فَارَغَهُ عَ وأن حدوساً بغير تصورات تكون عمياء ﴿ . أما الأساس الترنسندنتالي لكل صورة من صور المعرفة فقد محثه تحت قسم مستقل من و نقد العقل الحالص : أ الإدراك الحسى (أو الحدس) في ﴿ الإستيطيقا الترنسندنتالية ﴾ . و \* الإستيطيقا ؛ عنده هنا هي دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس ؛ أما « الإستيطيقا الترنسندنتالية » فهمي البحث عما هو « أولاني » في « الحدوس التجريبية » أو معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية حُبًّا في ﴿ الْأَنَالِيطُقَا النَّرَيْسَنَدُنْتَالِيةَ ﴾ ، وموضوعها « تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الأولانية إلى التصورات الأصلية للمعرفة الحالصة ». أما العقل المتطلع إلى ما وراء المحال التجريبي فقد محثه في ﴿ الدِّيالْكُتُّيقًا التر نسندنتالية » ، وهو القسم الذي يعالج معالجة نقدية الصعوبات الناشئة من تحاولة لا جدوى منها لتطبيق مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذي ممكن أن تنطبق عليه ، وهو مجال الموضوعات في المكان والزمان .

والصور تان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعيين موجودين خارج الذهن ، والتجربة الحسية (الجلسية) التي نكتسها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل (أي بالقوة الناطقة في الإنسان) ، من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان هما عثابة الإطار الذي تعرف فيه كل تجربة من حسية ، ومعنى هذا أن ما نسمنيه جربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وإنما هي وحده نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقاً لمبادئ أو وجهات وحده نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقاً لمبادئ أو وجهات

نظر يزودنا بها . وهذه المبادئ أو وجهات النظـــر النرنسندنتالية يسممها كانبط «مقولات الفهم » .

ليس لدينا أول الأمر إلا أحاسيس مشتة ، منعددة مهمة ، مضطربة ، كالألوان والروائح والطعوم . . . أنها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا ؛ إنها « مادة » معرفتنا التي نتلقاها من الحارج . ولو بقيت أحاسبسنا في هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحلاماً ، ولما كان في استطاعتنا أن نفكر . إننا لا نستطيع أن نفكر حقاً إلا إذا أدخلنا في شتات الأحاسيس نظاماً واتساقاًلا نفكر إلا إذا أضفينا على تلك « المادة » صورة ، فنكون بهذا قد أقمنا رابطة ونوعاً من الوحدة لم تكن موجودة في أحاسيسنا أول الأمر ؛ إن الإحساس منفعل ، أما الفكر فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات والتأليف بينها : إن التفكر هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بيامها رجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة مقولاته من التنسيق مقولاته من التني عشرة مقولة في شيء من التنسيق والاطناب الذي ربما لم يكن له ضرورة في نظر الكثيرين ، ويبين كانط أن جميع هذه المقولات تنتظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوغي الإنساني العام أو و الأنا الترنسندنتالية » . والأنا الترنسندنتالية هما ليست جوهرا أو شيئاً ثابتاً لا يتغير ، وإنما هي وميداً منظم » ، مبدأ كامن مباطن ، وهو من أجل هذا ومؤثر فعاله على الدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعاً مفارقاً ، أو أن نصفه بأنه شي ، موجود بذاته ، موضوعاً مفارقاً ، أو أن نصفه بأنه شي ، موجود بذاته ، الأولاني لتنسيقها وجمع شملها .

( ه ) و النومن ۽ والظاهرات :

والعالم الذي تبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحساسية ومقولات الفهم إنما هو وعالم ظاهرات ، أو عالم عمى أنه عالم و الظاهرات ، أو الموضوعات ، أو عالم و الأشياء كما تبلو لنا » ، لا عالم و الأشياء كما هي في ذاتها » . إننا لا نستطيع أن نعرف إلا و الظاهرات » ؛ أما عالم الحقائق ، أو النومين ، أو الأشياء في ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعقله موجوداً ، وإن لم نكن نستطيع أن نصفه يصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا مثل هذا التصور السلبي للأشياء في ذاتها لا ينطوى على مثل هذا التصور السلبي للأشياء في ذاتها لا ينطوى على مثل هذا التصور السلبي للأشياء في ذاتها لا ينطوى على مثل هذا التصور السلبي للأشياء في ذاتها لا ينطوى على أمل في الوصول ألى الحدس العقلي المضنون به على الذهن الإنساني . أننا إلى الحدس العقلي المضنون به على النومين » مقولات الفهم إذن لا نستطيع أن نطبق على و النومين » مقولات الفهم الحدس الحسي .

إننا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء في ذاتها ، لا كما ندرك الطاهرات ؛ ونستطيع أن نلمح من بعيد عالماً معقولا لا يسعنا أن نقول عنه إلا شيئاً واحداً وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانط لا يريد أن تكون فكرة النومين فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير في و نقد الحقل الحالص ؛ إلى دورها من بعض الأنحاء : من جهة الحساسية ، يكون النومين أصب هو الشيء الذي يوثر فيها أو هو علة ما ينطبع في أحاسيسنا ؛ ومن جهة الفهم ، يكون النومين أشب بالموضوع المفارق أو أساس الوحدة الضرورية بين الظاهرات ؛ ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصور بالموسود التي للوحدة المطلقة : فاذا أرجعناه إلى وحدة الذات المفكرة كان هو النفس » ، وإذا أرجعناه إلى وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور في المكان وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور في المكان وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور في المكان وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور في المكان وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور في المكان وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور في المكان الذات كان هو و العالم » ، وإذا أرجعناه إلى الائتلاف

المطلق لكل حقيقة كان هو «الله» . وإذن فلهذه الأفكار فحوى إنجابى به تتميز أولاً بعضها عن يعض ثم به تؤدى وظائفها .

«الفهم » ع بتعبير كانط ، هو ملكة القواعد أو المقولات ؛ ووظيفته أن يتعقل الموضوعات التي يعرضها الحس عليه ، لكي بجد القاعدة أو المقولة التي يستطاع ساضم جزء إلى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائماً أن تكون معطاة له في الإدراك الحسي ؛ وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً ما من حيث هو معطى في الزمان والمكان ، إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة عامة . وهو يحكم هذه الحال لا يستطيع أبداً أن يتم عهمته وأن يرتفع إلى ما وراء الحس ؛ إلى الحقائق : هيمته وأن يرتفع إلى ما وراء الحس ؛ إلى الحقائق : إن مجاله الظاهرات ، وهمه التأليف بين الموضوعات في الزمان والمكان .

لكن في القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط وأطلق عليها اسم ﴿ العقل ﴾ عمناه الضيق الحاص ﴾ هذه الملكة الإنسانية هي المنبع الآكبر الوهم ؛ إذ العقل هنا يسعى دائماً إلى مجاوزة مجال ﴿ الفهم ﴾ ، محاولا أن مجد المموضوعات أساساً غير مشروط ، أساساً مطلقاً في ﴿ المثال ﴾ أو ﴿ المثل الأعلى ﴾ لوحدة نومينالية غير ظاهراتية . العقل عند كانط — كما يقول هيجل — هو ﴿ القوة على كسب المعرفة من المبادئ ، . . . ومبدأ العقل عند كانط هو الكلي ، من حيث إنه بجد العقل عند كانط هو الكلي ، من حيث إنه بجد اللامشروط منطوياً في المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم متناهية ، في حين أن العقل هو الفكر أني علاقات اللامشروط موضوعاً له ﴾ .

وعمل « الديالكتيقا الترنسندنتالية » ينحصر في أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة إلى أن تتعقب المطلى ، وإن تكن في الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هي الاستدلال ؛ ولكن استدلالاً ما غير مستكشف بنفسه : إنه يشرع من مبدأ

عام لا بد أن يكون هو نفسه مشتقاً من مبدأ آخر ، حتى نصل إلى مبدأ محتوى على جاع الشرائط لكل ما يمكن تعقله . وإذن ففكرة واللامشروط و والمطلق و معطاة معضمنة في كل استدلال : أنها المعطاة الحاصة ، معطاة العقل . إن شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض معطيات ، ولها ضوابط في التجرية . أما العقل فيريد أن يتعقب تسلسل الظاهرات إلى ما وراء كل تجربة ممكنة يتعقب تسلسل الظاهرات إلى ما وراء كل تجربة ممكنة فالعقل يعطى و أفكاراً و أو مثلاً ، لا يمكن أن يطابقها أي حدس حسى . وإذن فأفكار العقل إنما هي مطالب وحاجات و أولانية و للذات ، وليس للعقل استعال وحاجات و أولانية و للذات ، وليس للعقل استعال الى تأليف للظاهرات يزداد عاواً . فإذا تجاوز هذا الى تأليف للظاهرات يزداد عاواً . فإذا تجاوز هذا اللاستعال ضل السبيل ، وهذا الضلال ناشيء من الاستعال ضل السبيل ، وهذا الضلال ناشيء من الاستعال ضل السبيل ، وهذا الضلال ناشيء من

طبيعة العقل ذاتها ، و « لا مكن تفاديه كما لا عكن أن

تمنع القمر من أن يبلغ في الأفق أكبر مما هو في سمت

الرأس » . .العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق إنما هو

تعبير عن حاجة ذاتية وعن مطلب من مطالب النفس ؛

و المظهر الثررنسندنتالي \* هو تحويل هذه الحاجة الذاتية

إلى حقيقة ووضوعية ،
ويشرع كانط فى تطبيق هذا النقد تفصيلاً على
ما كان معروفاً فى عصره بالعلوم العقلية ، السيكولوجيا
والكزمولوجيا ، والتيولوجيا ، فيبين أن هذه كلها
وهمية ، ما دامت قائمة على تصورات الموضوعات
(النفس ، والعالم ، والله) تقع وراء مجال التجربة
المكنة : فالنتائج التي انتهت إليها السيكولوجيا العقلية
عن بساطة النفس وخلودها إنما يرقضها المنهج الرنسندتنالي
باعتبارها « أغاليط » لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن
النفس عا هي شيء أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه
استنتاجاً ، إن الإنية « الترنسندنتالية » ليست شيئاً يمكن
النفس عاجوهر أو وضوع من نوع خاص ، إنها

ذات دائماً وليست موضوعاً قط ؛ إنها افتراض التجربة الشامل ، وما هي بشيء قد جرب من قبل .

وكذلك الكزمولوجيا العقلية لاتصل إلا إلى متناقضات لا حل لها ، في نظر كائط . ولننظر في الدعاوي المختلفة التي تنرهن علما تلك الكزمولوجيا بشأن طبيعة العالم ككل (أنه محدود في الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من أجزاء بسيطة ؛ وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية علية حرة ؛ وأنه أساس ضروري ) ; إننا نجد عندئبـــذ أنه بمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلله القضايا بىر هان يعدل في قوته البر دان على الدعوي , والمتناقضات الَّتِي لا مَفْرَ مَهَا فَي الكَرْمُولُوجِيا حَنْ تَحَاوِلُ أَنْ تَلْهُبُ وراء التجربة الممكنة وتقم قضايا عن العالم من حيث هو كل ء يسمها كانط ﴿ نقائض العقل الحالص ، . ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ، متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء في ذاتها ، ولكنهما صورتان « أولانيتان » للتجرية الحسية . أما إمكان الحرية فيبن النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية الطبيعية لا بد أن يبقى مطرداً بلا استثناء بالقياس إلى الظاهرات ، فالسؤال يظل مفتوحاً عن مكان الحرية في عالم المعقولات ، عالم الأشياء في ذاتها , هذا السوَّال لا ممكن الإجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى إمكاناً مجرداً لا سبيل إلى البت فيه إلا بالالتجاء إلى الاعتبارات العملية .

و نقد كانط التيولوجيا العقلية مشهور : فهى تضع المثل الأعلى للعقل الخالص — الحقيقة الجامعة التي هي مبدأ كل حقيقة — وكأنه كائن موجود بالفعل ، لكن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد، هو • الدليل الأنطولوجي • . في هذا الدليل ننتقل ، من غير مسوغ ، من • الفكرة ، إلى • الوجود ، ننحول غير مسوغ ، من • الفكرة ، إلى • الوجود ، ننحول مثلاً أعلى للعقل ، ومطلباً من مطالب الذات ، وحاجة من حاجات النفس إلى كائن واقعى وإلى إله ذي جوهر

وذى شخصية : وإذن فوجود الله لا سبيل إلى إثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية فى الظاهر أبست فى الحقيقة هدف كانط من ؛ نقد العقل الخالص » : فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن يبطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكى عهد السبيل للإعان العقلى .

#### (د) الميتافنزيقا و \* نقد العقل الحالص \* :

ما مقصد كانط من نقد العقل ؟ وما صلة « نقد العقل الحالص » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده — كما قيل أحياناً — أن يهدم كل نظر ميتافيزيقى ؟ أصحيح ما قيل أحياناً أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا؟ أم كان مقصده شيئاً آخر ر بما خفى على الناظرين ؟

إن تعمق كتاب «النقد» كفيل وحده بالجواب الصحيح -: فإننا نقراً في تصديره للكتاب قوله : «لقد أصبح من الأمور المستحبة في أيامنا هذه أن ينظر الناس إلى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، في حين أن السيدة النبيلة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت ما كابدت من الصد والهجران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهي تندب من الصد والهجران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهي تندب حظها ، مثلها مثل «هيكوبا » (فينواحها على زوجها بريام) » . ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التي وصف حلها في العبارة التي أوردناها هي الميتافيزيقا المتخلفة من فلسفة ليبترو قولف ، تلك الميتافيزيقا المتخلفة من فلسفة ليبترو قولف ، تلك الميتافيزيقا وسقي التي كانت تفترض مقدماً أن العقل الإنسان و مجانس للوجود » ، يمني أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط عددها المنطق ، وعندئذ يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط عددها المنطق ، وعندئذ

وقد تبين من النقد الكانطى لحدود العقل وقدراته أن العقل ــ على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق ــ لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء فى ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملاءمة العقل

للوجود إثما هي افتراض لا مسوغ له ، بل هي خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنماكان بهدف إلى غاية واضحة: استبعاد تلك الميتافيزيقا «القطعية»، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة، ميتافيزيقا «نقدية» تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهدا كبانها هداً. ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى «إحياء الميتافيزيقا وبعنها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه» ورأى أن ذلك العمل شيء « لا مناص من وقوعه ، على الرغم من العوائق التي بمكن أن توضع في سبيله فترة من الزمان » (كما قال في «التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة »).

وما سهاه كانط باسم «الثورة الكويرنيقية » في المعرفة هو الأساس الذي ينبغي أن تبني عليه هـــنه الميتافيزيقا الجديدة ؛ إن العقل هو المشرع للأشباء ، فلا ينبغي أن نلتمس في العالم الخارجي تفسراً لقوانين المندمن ، بل ينبغي بالعكس أن نلتمس في الله في المعلم الخارجي : لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها و معزل عن طرائقنا في المعرفة ، وإنما الأشياء في ذاتها و معزل عن طرائقنا في المعرفة ، وإنما الأشياء عندنا كما تتبدى لنا ، ومعنى هذا أن الذات المارفة ، أو «الأنا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا السابقة «مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، الميتافيزيقا السابقة «مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، المتعدم بطابعها أو «تقد ، على قدها » إن صح هذا التعبير .

فالنقد الكانطى يستطيع إذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية ؛ ولكن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه ينكر كل مبتافيزيقا أياً كانت . وكتاب و نقد العقل الخالص ، نفسه يبين لنا إمكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المادة ،

وتقيم قوانين العالم المادى اعباداً على مجرد التطبيق لمقولات «الفهم».

وإذا كان العقل ، كما بين والنقد ، عاجزاً عن معرفة شيء عن عالم والنومين ، أو عالم الحقائق ، فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا ، يزوده عموضوعات للاعتقاد حين نفوته موضوعات للعلم ، عيث تبقى الميتافيزيقا دائماً استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبته : ومن توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، وإذن وستوجد - في كل زمان ولدى كل إنسان ، وكل إنسان مفكر على الحصوص - ميتافيزيقاً يصوغها وكل إنسان مفكر على الحصوص - ميتافيزيقاً يصوغها وكل إنسان مفكر على الحصوص - ميتافيزيقاً يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن «النقد» ، كما أشار «كولنجرود» عن ، هو أشبه بأن يكون مسدخلا إلى المتافيزية الصخيحة التي ينبغي أن تقوم في المستقبل : ولا مراء في ذلك ، ما دام كانط قد جعل النقد بياناً لمجال العقل الخالص ، وتحديداً لاختصاصه قبل المثول أمام محكتمت غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر ونقد العقل الحالص ، فقرر أن النقد نفسه هو والنسق الميتافيزيقي الجديد الذي نقروه في باب والأناليطيقا الميتافيزيقي الجديد الذي جعله تصحيحاً للأخطاء الترنسندنتالية ، والذي جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التي عوقت التفكير الميتافيزيقي زماناً طويلا وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يقرق تفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيقا متباينن جداً : بين الميتافيزيقا التي ساها بالميتافيزيقا «المفارقة»

أو « البائنة » أو ( المتعالية » التي تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزة به عالم الأعيان ؛ وبين الميتافيزيقا التي أطلق عليها اسم الميتافيزيقا ( الترنسندنتالية » أي ( الباطنة » أو « الكامنة » ( أو « الجوانية » بتعبيرنا ) وهي تلك الميتافيزيقا ( النقدية » التي تحدد الصور والمقولات الأولانية » التي هي الشرائط الضرورية المتجربة الإنسانية .

## (ز) إجمال لنظرية « نقد العقل الحالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، في علم عالم الفلسفة ، ثورة شبية بثورة الكوپرنق ا في علم الفلك : فبينا كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة في المطابقة عالم الأذهان العالم الأعيان ا ، قلب هو وجهة النظر هذه، فجعل الحقيقة في المطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان ا ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الأقل كل المعرفة التي يمكن تحصيلها عنها ، مسايرة للأذهان الإنسانية مقدودة على قدها .

ولكن وراء 1 الظاهرات 1 التي تتبدى لنا ، يتصور العقل أشياء في ذاتها ؛ يتصور النفس ، والآخرة ، والله ؛ ولكنه إذا كان يتعقلها فهو لا يعرفها، وإذا كان يوكدها على نحو من الأنحاء ، فهذا التأكيد إنما يترجم عن طريقتنا البشرية في الحكم ، ولا ينبوننا بشيء على الإطلاق عما يكون لها من وجود واقعي مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذي أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل — الذي لا يقوم إلا على تصورات — لإثبات الوجود لأشياء خارج أنفسنا . أما وجود الأشياء في ذاتها فثابت بشهادة الوعى الإنساني المباشر ، لا تتيجة لدليل من أدلة العقل النظرى .

على أنه إذا لم بكن في استطاعة أحد أن يثبت وجود الله والحياة الآخرة وخاود النفس عن طريق الدليل العقلى فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفيها بأى دليل وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدى أن يلود عن مجال العقيدة هجات الملاحدة أو المتشككين . ثم إن حياتنا الجوانية ضافية متطلعة دائماً إلى و ما وراء و العقل الحالص : إن في قلب الإنسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والإيمان بالله . إن نفحات من خواطر و روسو و وتعاليم و القانتين و قد ثلقاها كانط فحملته على أن يقرر مكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكى استشراف النفوس إلى الأبدية .

من أجل هذا رأينا فيلسوف النقدية ، في خاتمة كتابه يلخص نتائج النقد فيقول : ﴿ لَقَدَ ٱلْغَيْتُ الْعَلْمُ لكي أقيم الإيمان، ، وفي تصديره للطبعة الثانية يعود إلى الموضوع ، مبيناً موقفه من النزاع بين البحث العقلي الخالص وبنن مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن مجتث جذور المذاهب الهدامة.، « ويتمضى على المادية والجبرية ، والإلحاد والزندقة ، وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهي آفات بمكن أن تلحق بالناس أذى بليغاً . . . وإذا كان محلو للحكومات أن تتلبخل في شئون العلماء فالأولى بها ، أخذآ بما النزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثل هذا النقد الذي يستطيع وحدنه أن يرسى أعمال العقل على أساس متين ـ ولعمرى إن هذا لأجدر بها من تأييدها للاستبداد المثنر للسخرية، استبداد المدارس التي ترفع عقائرها صارخة منذرة بالخطر الداهم ، إدا مزق واحد من الناس خيوط عنكبوتها ، تَلْكُ الْحَيُوطُ الَّتِي مَا دَرَى الْجَمَهُورِ عَهَا شيئاً ، ولذلك لا بمكنه أن يشعر بفقدالها ، !

## ع ــ أثر و نقد العقل الخالص ،

(أً) في أَلمَانيا : ﴿ فَشَتَه ﴾ ، ﴿ شَلْنَج ﴾ ، ﴿ هيجل ﴾ إن من الحقائق الثابتة أن كانط بنشره لكتاب « نقد العقل الحالص ، قد أصبح القائد الروحي للفكر الفلسفي الألماني . والفلاسفة الأربعة الكبار ــ فشنه وشلنج وهيجل وشوبتهور ـــ متفقون على أن أثر النقد عليهم كان أثرًا خارقاً للمألوف ، وأنه ، على حد تعبير شلنج ، ا ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الإنسانية وتحقيق وعي الذات ، إلا وقد كان لكانط الفضل الأول فيها \* . وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبني الكانطية بناء جديداً ، وأن الذي عقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع إنجابي صريح ، وأن يكف عن إتخاذ ذلك الطابع السلبي المحدود ، لكي يكون مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول : ذلك أن موَّلف « نقد العقل الحالص » اقتصر في نظرهم على عمل تحلیلی نقدی ء ولم مجمع بعد ذلك شتات مذهبه لیخرج منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ، بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض بڻ ﴿ الصورة ۽ و ﴿ المادة ﴾ ، أي بين النشاط الصوري للذهن الإنساني وبين الوجود المادى للطبيعة ، والتقابل بيِّن العلم والأخلاق ، أو بين عالم ﴿ الظَّاهِرَاتُ ۗ وعالم ۽ النومين ۽ .

ونصب (فشته) نفسه منفذاً لوصية كانط الفلسفية فيسط مذهب أستاذه وتماه ودفع به إلى أقصى حدوده ، فأعلن في مسهل بحوثه (أن أحداً لا يفهم كانط إن لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، إلى النتائج التي حصل عليها كانط ( ، وصرح في مقدمة كتابه ( فكرة نظرية العلم ) بأن ( المولف يعلم أنه لن يستطيع قط أن

يقول شيئاً إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفى وضوح أو فى إبهام ، وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوص إلى عبقرية هذا الرجل الذى بدأالسير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى في سبيله أحياناً وكأنه قد تلقى إلهاماً من على ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجها به إلى غايته الأخيرة ، وأشاد ، شلنج ، بفكرة ، النقد ، الكانطى ، فقال:

« بظهور كانط بدأ تحول كامل لا تجاه الفلسفة : كأن تياراً مقيداً معطلاً من قبل قد وجد أخيراً منصرفاً ، فعمل على توسيعه بهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيراً أن يمضى في حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات ، وقد أقام ، هيجل ، مذهبه على أساس التحليل الكانطى المعرفة والعقل ، وإننا لنتبين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيجل لموقف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التي توصل إليها هيجل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج التقديد ، من هيجل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج التقديد ، من تغيير في المذهب الهيجلى ، فن المؤكا أن آراء كانط لا تزال هيم الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) في ألمانيا : مدرسة و مربورج »: والأولانيات و أول ما عنيت به هذه المدرسة - وزعيمها و هرمان كوهن » ( ١٨٤٢ م ١٩٩٨) هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الإنسانية ليست شيئاً سوى و أولانيات ، ولا وجود لأشياء هي معطيات مباشرة في التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى ثلك التي يضعها الفكر ، والفكر في جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشيء خارج عنه بل بقوانينه وحدها ، والأولانيات عند مدرسة مربورج

وثيقة الصلة بالمهج الكانطى ، ملهج الترنسندنتالية : الأولانيات هى والجهد المبنول لصون الإيمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى بجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقررة تقريراً قوياً بدفع عنها تشكك الحسية الهدام » .

ومن أصحاب (الكانطية الجديدة ) الذين تأثروا بكانط أعمق تأثير (إرنست كاسير ) (١٨٧٤ – ١٩٤٥ ) . والفكرة الكانطية التي هي عمدة التفلسف عنده هي فكرة (الصور الأولانية ) ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الإنسانية .

(ج) في فرنسا : (رنوفييه ) و ( النقدية الجديدة ) حاول ( رنوفييه ) ( ۱۸۱۸ ~ ۱۹۰۹ ) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ، على الرغم من شيوع فلسفة رنوفييه الفلسفة الكانطية في مجلة ( النقد الفلسفي » ثم في كتاب ( نقد مذهب كانط » ، ورأى أن فلسفة كانط في النقد المعلى المحلية في النقد الفلسفي » ثم في وطريفة ، كل واحدة منها خليقة أن تكفل لصاحبا مكاناً مرموقاً في مهل الخالدين ؛ ولكنه أنكر (النومين » وألمطلق، والأشياء في ذائها ، على نحو ما يبسطها صاحب و نقد العقل الخالص »

## هـــ خاتمة : تعاليم كانط فى نظر شو بنهور

وبعد فلعل خير ما تحتم به كلامنا عن و نقد العقل الحالص و وأثره العميق في سلسلة متلاحقة من الأجيال الفلسفية في ألمانيا وفي غيرها من البلاد الأوربية أن نورد طرفاً مما حرص وشويهور و على تسجيله في تذييله

لكتابه « العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثل ، قال شوپنهور : ١ إن عملا فكرياً رائعاً خرج من يدى عبقرى أصيل ، يكون له دائماً على مجموع الإنسانية من الأثر العميق التفاذ ما لا ممكن معه أن بقدر مقدماً إلى أى أزمان متقادمة وإلى أى بلاد متباعدة بمكن أن يمتد إشعاع تأثيره . لكن هذا التأثير واقع حتماً : لأنه مهما يبلغ العصر الذي ولد فيه الإنتاج الفي من الثقافة والازدهار ، فان العبقرى كالنحلة محلق دائماً فوق الأرض التي حملته . غير أن هذا التأثير النفاذ الشامل لا يمكن أن محدث مباشرة وفي حيته ، نظراً لبعد المسافة التيُّ تفصل الرجل العبقري عن العوام . إن العلم الذي استطاع هذا الرجل أن محصله ، إبان حياة إنسانية . طويلة زاخرة ، منهلاً من مشاهدته المباشرة للعالم والحياة وَالَّذَى يَقْدُمُهُ لِلنَّاسِ جَاهَزُٱ مَهِيًّا ، لا يَمَكَّنَ مَعَ ذَلَكُ أَن يصبح لتوه ملكاً للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ما له هو على الإعطاء والبذل ؛ وكذلك تعاليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قومها وعظيم قيمتها . . ولست أريد هنا أن أقوم بدور ﴿ كَاسْنُدُوا ﴾ . . . فأتتنبأ عن مستقبلها ، ولكني أود أن أو كد بعد الذي قلت أن موالفات كانط لا تزال فتية جداً ؛ وإن يكن كثىرون يزعمون في أيامنا هذه أنها قد بليث أو شاخت : إن إظهار الأغلاط والأخطاء في عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمته تنوحهاً واضحاً تاماً ، لأن العيوب منفردة ومحدودة وبمكن إدراكها ترَّا وجملةً ، في حن أن تفوق آثاره لا يسر غوره ولا ينضِب معيته ، وهذا هو الطابع الذي يطبع به العبقري أعماله . . . على أن أعمال كانط ليست محاجة إلى مدائحي المتواضعة : إنها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيا حياة خالدة في هذه الدنيا ، ستحيا في ظني لا بنصها بل بروحها » .

1 إن ما أردته في هذا التذبيل لكتابي ليس إلا تبريراً للمذهب الذي عرضته فيه : لأنه في كثير من المواضع خالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها في بعض الأحيان ، غير أن مناقشة تمدور بهذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن تتابع أفكارى ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو تتابع متأثر دائماً بتلك الأفكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة ، أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة ، وأعترف بأن أحبس ما في تطور حياتي الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدسي ، من مولفات كانط كتابات أفلاطون ، كتابات أفلاطون ،

ووقبل أن أشرع في الرد على كانط ، أود أن أَوْكَا. مرة أخرى ما أكنه لهذا الأستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما أشعر به نحوه من صادق الشكر وواقر التقدير ، فأذكر بالإجمال فضله الأكبر في نظرى : وإن أكبر فضل لكانط على الفلسفة تفرقته ين ﴿ الظَّاهِرَةِ ﴾ وبن ﴿ الشيء في ذاته ﴾ ، تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبأن الأشياء واسطة هي الذهن ، فلا تستطيع أن نعرف الأشياء كما هي في ذَاتُها ﴾ . . وكذلك ﴿ تناول كانط التفرقة بن معرفتنا الأولانية ومعرفتنا الآخرانية تناولاً أدق وأكثر استيعاباً من سابقيه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له في محوِثه العميقة من موضوعات . . ي . . و «أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهي أن نهاية العالم وبدايته مجب أن يلتمما ، لا خارج أنفسنا بل فينا . . وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسئدنتالية ۽ ﴿ وَتَالَتْ أَفْضَالَ كَانْظُ هُو قلبه الفلسفة المدرنسية قلباً تاماً . . فاستطاع أن محرو الفلسفة من تسيطرة الدين ، وتجرأ على أن يوضح قى

تعاليمه استحالة إثبات جميع تلك العقائد التي كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم بإثبائها . . . . وكان على كانط أن يؤسس في الفلسفة \_ على الأقل في أوروبا حكم المثالية ، ، ، و وتستطيع إذن أن نقول إننا قبل كانط ، كنا في الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . . » .

ه هذه الصفحات ، وإن تكن بعيدة عن استيعاب
 الموضوع قد تكفى شاهداً على أنى أقر عا لكانط على
 الفلسفة من فضل عميم .

## ٣- نصوص من و نقيد العقل الخالص ۽

ملاحظات على « الإستيطيقا الترنسئدنتالية » : الحساسية : المكان والزمان :

فرق كانط ، كما بينا ، بين والحساسية » و و الفهم » ، وجعل العلم بالفروق التى تفصل بيهما هو المدخل إلى كل فلسفة مينافيزيقية . و دراسة والحساسية » من هــــذا الوجه يطلق عليها فى كتاب و نقد العقل الخالص » اسم و الاستيطيقا الترنسندنتالية » ؛ ويعقد لما كانط فى كتابه هذا فصلا قصيراً يقع فى صحائف قليلة ، ولكنه ، كما قال و بوترو و ، فصل و بالغ وقد وصفه و كونوفيشر » بأنه و أبدع ما كتب كانط ، ولر مما كان الجزء الحاسم من آثاره ، أي الجزء الذي ولر مما كان الجزء الحاسم من آثاره ، أي الجزء الذي يسيطر على سائر الأجزاء ، سواء تنهجه أو بنتائجه » . يسيطر على سائر الأجزاء ، سواء تنهجه أو بنتائجه » . في أبول هذا رأينا أن نقدم للقارئ العربي نموذجاً من أجل هذا رأينا أن نقدم للقارئ العربي نموذجاً من السوب كانط في عرض نظرية النقد ، كما ورد في الفصل الثامن من الباب الأول ، تحت عنوان وملاحظات عامة على الاستبطيقا الترنسندنتالية » . قال كانط ؛

و بلزمنا أولاً"، تجنباً لما قد يقع من خلط أو تحريف في فهم مقصدنا ، أن نوضح على قدر المستطاع رأينا قى ماهية معرفتنا الحسية بوجه عام . وما نريد أن نقوله بهذا الصدد هو أن الحدس ليس شيئاً خر سوى تمثل للظاهرات : فإنَّ الأشياء التي تشهدها ليست أشياء في ذاتها ، وعلاقاتها ليست في الواقع هي التي تبدو لنا ؛ فإننا إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ، بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عمومًا ، وجدنا أن جميع الحواص وجميع نسب الأشياء في الزمان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما ، يتلاشيان ؛ لأن شيئاً من ذلك كظاهرة لا بمكن أن بوجد في ذاته بل فينا نحن فحسب . أما طبيعة الأشياء معتبرة ً في ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ، فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . إننا لا نعرف عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذي ثراها عليه ؛ وهذا الوجه الذي هو من خصائصنا مجوز جداً أن لا يكون لازماً لسائر الكائنات وإن يكن لازماً لبني الإنسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ؛ والمكان والزمان هما صورتاه الحالصتان ؛ والإحساس هو مادته العامة . ولسنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة 1 أولانية » ء أي متقدمة على كل مشاهدة واڤعية ؛ ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حلسين خالصين ؛ أما الإحساس فبخلاف ذلك : إنه العنصر الذي تستمد منه معرفتنا اسم المعرفة [ الآخرانية ] ، أي اسم الحدس التجريبي . وهاتان الصورتان ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورة ً وإطلاقاً ، مهما تكن طبيعة أحاسيسنا ، وهذه الأحاسيس قد تكون مختلفة جداً . وإذا فرضنا أننا رفعنا حدسنا إلى أعلى ما ممكن أن يصل إليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام تحو معرفة لطبيعة الأشياء ذاتها : لأننا على أي حال لن نعرف معرفة صحيحة إلا الوجه الذي يكون عليه حلسنا ، أي حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطي

المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلا للذات (العارفة) ؛ أما معرفتنا لطبيعة الأشياء فى ذاتها فأمر مستحيل علينا ، ولو توصلنا إلى أن تعرف سـ بأوضح معرفة سـ ظاهرات تلك الأشياء ، وهى الأمر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساسيتنا إن هي إلا تمثل للأشياء غامض ، عتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الأشياء في ذاتها ولكن في صورة طائفة من الإشارات والتمثلات الجزئية لا يستطاع تمييز بعضها عن بعض تمييزاً دقيقاً ، فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو يعمل نظريتهما فارغة عدعة الجلوى . إن الفرق بين تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقى عت ولا ينصب على الفحوى : فان تصور \$ الحق ، مثلا بمعناه الشائع عتوى دون شك على كل ما يستطيع أن يستخرجه منه

أشد أنظار العقل رقرقة بم غير أن الاستعال العامى والعملى لا يعي مختلف الأفكار المتضمنة في هذا التصور العامي ولكنا لا نستطيع أن نقول من أجل هذا إن تصور العامي تصور حسى يدل على ظاهرة فحسب بم لأن الحق لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة بم وإنما تصوره يقوم في الذهن، وبمثل صفة (الصفة الأخلاقية) من صفات الأفعال تختص بملك الأفعال في ذاتها . أما يختص بموضوع معتبر في ذاته بم بل محتوى على شيء يمكن أن شيء وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملكة شيء وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملكة المعرفة الإنسانية التي تسمى بالحساسية تبقى دائماً متمنزة المعرفة الإنسانية التي تسمى بالحساسية تبقى دائماً متمنزة إلى أعماق الظاهرة . . . . ق



## المغتى للعتاضي عيدالجبتار

## بستني الأبشان بعيدزاب

رئيس قسم العلوم الفلسفية والاجتماعية بمجمع اللغة العربية

#### ١ - حياة القاضي

هو قاضى القضاة عماد الدين أبو الحسن(١) عبد الجبار بن عبد الجبار بن أحمد بن الحليل بن عبدالله الهمذاني الأسد آبادى ، القاضى والأصولي والمتكلم(٢) لم تذكر المراجع التي عثرنا عليها السنة التي ولد فيها ، ولكن ابن الأثير ذكر أنه توفي سنة ٤١٤ هـ . وقد جاوز تسعين سنة ٢٠٤ ومن هذا نستنتج أنه ولد حوالي

ذكرنا ــ يقول إنه توفي سنة ١٤٤ هـ ؛ ولكن أبن حجر العسقلاني يذكر في ﴿ لسان المزانِ ﴾ أنه توفي سنة و عنفق معه في ذلك الزَّرَكلي في و الأعلام ۽ ، والحطيب البغدادي في و تاريخ بغداد ، الذي يقول إنه توفى في أول السنة ، والسبكي في ﴿ طبقات الشافعية الكبرى، ويقول إنه توفى في ذي القعدة ، وسركيس أو معجم المطبوعات العربية والمعربة إ . أما ناشر كتاب ﴿ تُنْزِيهِ القرآنُ عن المطاعن ﴾ لعبدالجبار فإنه يذكر على غلاف الكتاب أنه توفى سنة ١٥ ٪ هـ ، ولكنه عنلما يثبت ترجمة عبد الجبار يتفق مع أحمد بن بحي بن المرتضى في ﴿ كتاب طبقات المعتزلة ﴾ فلا يقطُّع برأى في هذا الموضوع ، ويقول – كما يقول ابن المرتضى – إنه و توفى رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعائة ٣. ولا غرابة في ذلك، فإن الترجمة التي أوردها أغلبها منقول من ترجمة ابن المرتضى له .

وإذا كانت المراجع لم تذكر تاريخ مولده ، فإنها

ویستخلص ثما ذکرته المراجع أنه ولد فی أسد آباد من أعمال همذان بفارس ، أما مكان وفاته فقد ذكر صراحة فی معظمها ، وهو الری ، بعد رجوعه من . A TYE Tim

<sup>(</sup>١) قيل : ﴿ أَبُو الحَسِنَ ﴾ ، طبقات الشافعية الكبرى ﴾ لابن تقى الدين السبكى ﴾ ج ٣ ، ص ٢١٩ — ٢٢٩ ، القاهرة ، صثة ١٣٧٤ هـ . وانظر أيضاً الأعلام ، لحير الدين الزركل ، ص ٤٧ ، ج ؛ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٥٤ .

<sup>(</sup>۴) مستخلصة من ت طبقات الشافعية الكبرى ، والأعلام , وانظر أيضاً كتاب طبقات المعتزلة لأحمد بن مجيى بن المرتضى ، وانظر أيضاً كتاب طبقات المعتزلة لأحمد بن مجيى بن المرتضى ، تحقيق سوسنة ديماه – فازر ، س ١١٢ – ١١٣ ، بيروت ، لسركيس ، ج ٢ ، ص ١٢٦٩ ، القاهرة سنة ١٩٣١ . السان المرايس ، بع ٢ ، ص ١٢٦٩ ، القاهرة سنة ١٣٨٠ ، ج٢ ، المطبعة الأولى ، حيار آباد الدكن ، سنة ١٣٣٠ هـ ، تاريخ بغداد للحافط أب بكر الخطيب البغدابي ، ص ١١٣ – ١١٥ ، ج ١١ ، للحافظ أب بكر الخطيب البغدابي ، ص ١١٣ – ١١٥ ، ج ١١ ، لمحافظ أب بكر الخطيب البغدابي ، ص ١٣٣ هـ ، تاريد القرآن عن المطاعن عبد الجبار ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٣٣٩ هـ .

<sup>(</sup>٣) الكاسل لابن الأثير ، جـ ٩ ، ص ١٣٤ ، ط. يولاق ، القاهرة ، سنة ١٣٩٠ هـ .

رحلة إلى خراسان . وقد حدد ابن تقى الدين السبكى في «طبقات الشافعية الكبرى » مكان دفنه ، فقال إنه دفن في داره .

والقاضى عبد الجبار معترى ، يقع ترتيبه فى الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعترلة. يقول ابن المرتضى : «وأما تعين طبقاتهم ، فنقول : قد رتب القاضى عبد الجبار طبقاتهم ونحن نشير إلى جملها وقد تضمنها مسألة مستقلة . وهى أن طبقاتهم على ما فعله قاضى الفضاة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى حده هى عشر . . . » (١٠) . ثم يقول : « فصل ؛ لما فرغنا من الطبقات التي ذكرها القاضى ، ذكرنا طبقتن أخرتن حادية عشرة وثانية عشرة ذكرهما الحاكم (١٠) . الطبقة الحادية عشرة هم أبو الحسن قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني . . » (١٠) .

وقد كان عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره ع وكان من غلاتها ، كما يذكر ابن السبكي . وبالرغم من أن ابن السبكي قد روى عن الذهبي من أنه ، قيل إنه لم يكن مجموداً في القضاء ، فقد كانوا يلقبونه بقاضي القضاة ، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره (1).

وكان فى أول الأمر يذهب فى الأصول مذهب الأشعربة ، وقد صنف - كما يةول ابن السبكى - تصانيف سائرة ، كما أن له ذكراً شائعاً بين الأصوليين ويذهب فى الفروع مذهب الشافعى . ولكنه لما حضر مجلس العلماء ، ونظر وناظر - كما يقول ابن المرتضى - عرف الحق فانقاد له .

وقد انتقل عبد الجبار إلى أبي اسحق بن عياش ، تلميذ أبي هاشم الجبائي ، في البصرة (١١) ، فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد ، وأقام عند الشيخ أبي عبدالله البصرى(٢)مدة ميديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره ، كما يذكر ابن المرتضى . وقد ذكر الحبكي أنه سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، وعبدالله ابن جعفر بن قارس ، والزبعر بن عبد الواحد الأسد آبادی . ویذکر الحافظ البغدادی بعض هؤلاء. ، ويزيد عليهم بأنه سمع على ابن إبراهيم بن سلمة القزويني ، وعبدالله بن جعفر بن أحمد الأصهاني ، والقاسم بن أبي صالح الهمداني ، ومحمد بن أحمد بن عمرو الزئبقي البصرى ، ومحمد بن عبدالله بن أخى الساوى ، ومحمد بن عبدالله الرامهر مزى . أما الإمام ابن حجر فيقول إنه روى عن أبى الحسن بن سلمة القطان ، ويضيف إلى ذلك قوله : «ولعله آخر من حدث عنه » ، ثم يقول : ﴿ رَوَّى أَيْضًا عَنْ عَبِدُ الرَّحِمْنُ ابن جمدان الجلاب وغيره ۽ ،

وقد روی عن عبد الجبار – آنا دکر ابن السبکی والحافظ البغدادی – التاضی أبو یوسف عبد السلام ابن یوسف القزوینی المفسر المعتزلی ، وأبو عبدالله الحسن بن علی الصیمری ، وأبو القاسم علی بن الحسن

<sup>(</sup>١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٨ .

 <sup>(</sup>٢) هو الحاكم التيسابوري محمد بن عبدائه بن محمد أبو عبدائه
 المعروف بابن البيع . المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

<sup>(</sup>٢) المرجع السابق ، ص ١١١ - ١١٢ .

 <sup>(</sup>३) الأعلام ، وطبقات الشافعية الكبرى ، وتنزيه القرآن من المعاعن .

<sup>(</sup>١) هو إبراهيم بن عياش اليصرى أبو اسحق المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، من الطبقة العاشرة للمعترلة . قال القاضي بر روهو الذي درسنا عليه أولا ، وهو من الورع والزهد والعام على حد عظيم » . كتاب طبقات الممترلة ، ص ١٠٧ .

<sup>(</sup>٧) هو الشيخ المرشد أبو عبداته الحسين بن على البصرى ، من الطبقة العاشرة ، أخذ عن أبي على ابن خلاد أو لا ، ثم أخذ عن أبي هاشم ، ولكنه بلغ مجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أسجاب أبي هاشم . . وكان يغلو في تعظيم أبي الحسن ، حتى قال : ما رأيت أبا الحسن منقطعاً قط إن كان الكلام له فإنه يتجلى ، وإن كان عليه يورد ما لا يعرف معه ذلك . . وكانت كتبه تتصل بقاضي القضاة حين صار إلى الرى حتى ولى القضاء فانقطعت كتبه ، وتوفى سنة صبع وستين وثلاث مائة . (كتاب طبقات الممتزلة ، ص ١٩٥٥ - ١٠٧)

التنوخى . ويؤيدهم الإمام ابن حجر العسقلانى فى الاسم الأخير ، فيقول : ه وروى عنه أبو القاسم التنوخى ، وجاعة » .

وقد كان القاضى عبد الجبار عالماً فاضلا ، فصل علم الكلام وفرع مسائله ، وألف فيه كتباً كثيرة «بلغت المشرق والمغرب ، وضمها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله » ، كما يقول ابن المرتضى . ولا غرو فى ذلك ، فهو الذى قضى عبره الطويل مواظباً على التدريس والإملاء ، حتى بعد صبته وعظم قدره ، ورحلت إليه الطلاب ، كما يقول ابن السبكى .

وقد انتهت إلى عبد الحبار - كما ذكرنا - رياسة المعتزلة ، فصار شيخها وعالمها عبر مدافع ، واعتمد الباحثون في فلسفة المعتزلة على كتبه ومسائله التي «نسخت كتب من تقدمه من المشايخ» ، كما يقول ابن المرتضى .

واستدعاه الصاحب (۱۱ إلى الرى ، بعد سنة ستين وثلاثمائة ، فولى فيها قضاء القضاة وأعمالها ، وظل فيها يدرس لطلاب العلم ومريديه ، حتى أدركته المنية .

وكان الصاحب يقول فى عبد الجبار : « هو أفضل أهل الأرض » ، ومرة يقول : « هو أعلم أهل الأرض » .

ومما يروى عن عبد الجبار ماحكاه ابن المرتضى من أنه أراد أن يقرأ فقه أبى حنيفة على أبى عبدالله ، فقال له : « هذا علم كل مجتهد فيه مصيب ، وأنا فى الحنفية ،

فكن أنت فى أصحاب الشافعي . وقد سمع عبدالجبار النصيحة ، وبلغ فى الفقه (فقه الشافعي) مبلغاً عظما . وله اختيارات ، وبالرغم من ذلك فقد وفر أيامه على علم الكلام ، وكان يقول فى تبرير ذلك : ، للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا ، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى ، .

### ٧ - كتبه

ذكر ابن السبكى أن الذهبي قال إن عبد الجبار و صنف فى مذهبه ودعا إليه، وله مقالة محكية فى كتب الأصول ، وصنف دلائل النبوة ، فأجاد فيه ، ؛ وذكر أيضاً فى موضع آخر أنه وصنف الكتب الكثيرة فى التفسير والكلام ، .

وقد ذكر سركيس أن للقاضي عبد الجبار أربعاثة ألف ورقة نما صنف في كل فن ءوهذا الخبر مروى عن ابن المرتضى الذي رواه بدوره عن الحاكم . قال ابن المرتضى : 3 قال الحاكم : ويقال إن له أربع ماثة آلف ورقة بما صنف في كلّ فن ، ومصنفاته أنواع ، مُهَا في الكلام : كِتَابِ اللَّوَاعِي وَالصَّوَارِفُ ، وَكَتَابِ الخلاف والوفاق ، وكتاب الخاطر ، وكتاب الاعماد ، وكتاب المنع والتمانع ، وكتاب ما يجوز فيه النزايد وما لا يجوز ، إلى غير ذلك مما يكثر تعداده . وأماليه الكثيرة : كالمغنى ، والفعل والفاعل ، وكتاب المبسوط ، وكتاب المحيط ، وكتاب الحكمة والحكم ، وشرح الأصول الحمسة ؛ ومنها نوع في الشروح : كشرح الجامعين ، وشرح الأصول ، وشرح المقالات وشرح الأعراض ؛ ومنها في أصول الفقه ؛ النهاية (١) والعمد ، وشرحه . وله كتب في النقض على المخالفين : كنقض اللمع ، ونقض الإمامة , ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق : كالرازيات ، والعسكريات.

<sup>(</sup>۱) هوالعماحب الكافى اساعيل بن عباد بن العباس بن عباد بن أحمد ابن إهديس الطالفانى أبو القامم . وله سنة ست وعشرين وثلاثمائة ، وتوفي سنة خس وثمانين وثلاثمائة بالمرى ، وكان وزيراً لمؤيد الدولة أبي المضن على ، أبي منصور بويه الديلمى ، ووزر لأخيه قحر الدولة أبي الحسن على ، وهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء ، لأنه صحب مؤيد الدولة ابن يويه منذ الصبا . (كتاب طبقات الممتزلة ، لابن المرتشى ، ابن يويه منذ الصبا . (كتاب طبقات الممتزلة ، لابن المرتشى ، سن ١٩٦٤ . وانظر أيضا هامتن صور ٢ - ٤ ، كتاب الإمتاع والمؤافسة لأبي حيان التوحيدى ، ج ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، الماهرة سنة ١٩٣٩ ( .

 <sup>(</sup>١) انظر أيضاً الشرعيات (الجزء السابع عشر من المغنى) :
 ص ١٠٢ .

والقاشانيات ، والحوارزميات ، والنبسابوريان . ومها في الحلاف بن الشيخين . ومها في الحلاف بن الشيخين . ومها في المواعظ : كنصيحة المتفقهة . ثم له كتب في كل من بلغني ومن لم يبلغني ، أحسن فيها وأبدع . وعلى الجملة ، فحصر مصنفاته كالمتعذر ، (1).

ویذکر ابن خلدون اسم کتاب فی الفقه لعبدالجبار حین یقول ، وکان من أحسن ما کتب فیه (الفقه) المتکلمون کتاب البرهان لإمام الحرمین ، والمستصفی للغز انی ، وهما من الأشعریة ، وکتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبی الحسن البصری ، وهما من المعتزلة ، وکانت الأربعة، قواعد هذا الفن وأرکانه » (۱) وقد ذکر بروکلان أسهاء کتب للقاضی عبد الجبار منها ما ورد ذکره فها رواه این المرتضی ، ومنها ما لم

يرد ذكره ، وهي ما يلي :

١ - تنزيه القرآن عن المطاعن . وقد ذكر بروكلان أنه طبع سنة ١٣٢٦ هـ ، ولكنا عثرنا على طبعة له سنة ١٣٢٩ هـ ، وهي تقع في أكثر من ٣٩٠ صفحة من القطع المتوسط ، وقد تم طبعه بمطبعة الجالية بالقاهرة على نفقة عمد سعيد الرافعي صاحب المكتبة الأزهرية . وفي مقدمته ترجمة المولف . وفي هذا الكتاب محاول القاضي عبد الجبار أن يقف على معانى القرآن ه ويفصل بن عكمه ومتشابه ، من وجهة نظر المعتزلة ، ويقول في ذلك إن كثراً ومن الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى (سبح فقه ما في السموات وما في الأرض ) حقيقة في الحجر والمدد والطير والنعم، ورعا رأوا في ذلك تسبيح كل شيء ، ومن اعتقد ذلك ورعا رأوا في ذلك تسبيح كل شيء ، ومن اعتقد ذلك

القرآن ﴾ . وكذلك وصفه تعالى بأنه ( عهدى للَّي هي

أقوم وبيشر المؤمنين ) . وقد أملينا في ذلك كتاباً يفصل بين المحكم والمتشابة عرضنا فيه سور القرآن على نرتيبها ، وبينا معانى ما تشابه من آياتها مع بيان وجه خطأ فريق من الناس في تأويلها ليكون النفع به أعظم ، ونسأل الله التوفيق للصواب إن شاء الله "11".

٧ - المحيط بالتكليف (١٣). يوجد منه جزء مخطوط في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، كما توجد مقتبسات منه للحسن بن أحمد بن مثويه أبو محمد ، تلميذ عبد الجبار ، في مكتبة برلين . هذا ما ذكره بروكلمان . ونضيف أنه توجد منه أجزاء أخرى مصورة عن مكتبة صنعاء المن بدار الكتب المصرية . وقد حقق هذا الكتاب أخراً ، وهو الآن تحت الطبع .

٣— تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد. (مخطوط).
٤ - طبقات المعتزلة . وهو الذي اعتمد عليه ابن المرتضى حين ألف كتابه في طبقات المعتزلة . تقول الدكتورة سوسنة ديڤلد ڤلزر في مقدمة كتاب طبقات المعتزلة : ٩ والمصدر الرئيسي الذي ينقل عنه ابن المرتضى عند تعداده المطبقات هو ﴿ طبقات المعتزلة ﴾ لقاضى القضاق أبي الحسن عبد الجبار بن محمد بن عبد الجبار الممذائي الذي هو عند ابن المرتضى أول رجل من الطبقة الحادية عشرة ، وكان كتاب القاضى هذا يغلن ضائعاً حي ظهرت مخطوطة له في اليمن ١٩٥٠.

و سالة في علم الكيمياء . (مخطوط)
 الأمالي (نظام القواعد وتقريب المراد للرائد)
 رتبه القاضي شمس الدين أبو عيي جعفر بن أحمد بن
 عبد السلام المتوفى سنة ٧٧٥ه . (مخطوط) .

<sup>(</sup>١) كتاب طبقات المتركة ، ص ١١٣ .

 <sup>(</sup> ۲ ) مقدمة ابن خلدون، تحقیق الدکتور علی عبدالواحد و آق،
 ص ۱۹۳۱ ، ج ۳ ، القاهرة ، سنة ۱۹۳۰ .

<sup>(</sup>١) ص ٣-٤ ،

<sup>(</sup>٢) هذا الكتاب منسوب لابن متوية . قال ابن المرتفى : و ومنهم (أى من الطبقة الثانية عشرة) أبو الحسن محمد بن أحمد بن مثوية ، أخد عن القاضى وله كتب مشهورة كالمحيط فى أصول الدين والتذكرة فى لطيف الكلام » (كتب طبقات الممتزلة ، ص ١١٩).

٧- شرح الأصول الحمسة . (مخطوط) .
 ٨- مسألة في الغيبة . (مخطوط ( .
 ٩- الحلاف بن الشيخين . (مخطوط) .
 ١٠ - متشابه القرآن (١٠ . (مخطوط) .
 ١١ - المغنى .

## ٣ - كتاب المغنى

بدأ عبد الجبار فی إملاء كتاب المغنی فی مدینة راسه رمز (۱۲). فقد ورد فی ترجمة أبی محمد عبدالله بن العباس الرامهرمزی ، الذی كان من أصحاب أبی علی ومن الطبقة التاسعة للمعتزلة ، أنه كان له مسجد كبر برامهرمز ، وكان القاضی یقعد فیه كثیراً ، و يملی كتاب المغنی متركاً به (۱۲).

وكتاب المغنى ينقسم إلى قسمين كبيرين : أولها التوحيد ، وثانهما العدل . وقد تناول فهما المؤلف جميع ما عنى المعتزلة بالكلام فيه . فقد جمع فيه – على حد قوله في الجزء العشرين – كل ما يتعلق بأصول الدين ، واستوفى ، كما تقتضيه طريقة الحق ، شبه المخالفين ، وبين حلها ، كما شرح اختلاف المقالات في كل باب ، وتقصى ما تقتضيه القسمة العقلية ، لأن ألعلم لا يجب أن يكون موقوفاً على ما حصل فيه الحلاف والنزاع ، والواجب على طالب العلم أن ينتهى في نظره واستدلاله إلى نهاية ما عكن من قسمة العقل ، فيثبت واستدلاله إلى نهاية ما عكن من قسمة العقل ، فيثبت الصحيح ، وينفى السقيم والباطل. وبعد أن يذكر قاضى الصحيح ، وينفى السقيم والباطل. وبعد أن يذكر قاضى القضاة كل ذلك ، يقول : ﴿ وأنت تجد كل ذلك في هذا الكتاب أو معظمه الذي لا يد منه ﴾ (١٤)

حاول عبد الجبار أن ينظم فى كتابه هذا موضوعات الكلام ، بأن يجمع كل ما يتصل بموضوع واحد تحت عنوان منعين ، ومع ذلك ، فإنه رأى - فى بعض الأحيان - أن يبحث فى جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان ، وفى جزء آخر منه تحت عنوان آخر من عناوين التوحيد مثلا أو العدل (١١).

وأحسب أن هذا السهو كان لا بد من وقوعه ، إذ أن قاضي القضاة – كما يقول في الجزء العشرين --قد بدأ في تأليف كتابه سنة ستين وثلاث مائة ، وفرغ منه سنة تمانين وثلاث مائة . أي أنه قضي عشرين عاماً يوُّلُف كتابه . أضف إلى ذلك أنه لم يكن متفرغاً تفرغاً كاملا له ، ولكنه خلال ثلك المدة ألف كتباً كثيرة غيره ، وهذه الكتب هي : شرح المقالات ، وبيان المتشابه في القرآن ، وكتاب الاعتماد ، وشرح الجوامع ، وكتاب التجريد ، وشرح الأغراض ، وقطعة من شرح الجدل ، وشرح الأصول الحمسة ، إلى غير ذلك من أجوبة المسائل الواردة التي سارت سها الركبان . ويعترف عبد الجيار بأن العشرين عاماً التي ألف فها هذا الكتاب كفيلة \_ لطولها ... أن تجعل بنن أول الكتاب وآخره اختلافاً في الأسلوب ، وفي طريقة العرض ، وفي الاختصار والإطالة ، وفي تهذيب اللفظ وترتيب المعاني (٢٢).

ولكن ، لماذا ندافع عن قاضى القضاة ، وفى دفاعه عن نفسه أبلغ دليل ؟ فها هو فى مسهل الكلام عن التكليف ، يدافع عن الترتيب الذى الترمه فى تبويب أجراء المغنى بصفة عامة ، فيقول : « وإنما أخرنا الكلام فى هذا الباب (يقصد التكليف) ، لأنه لا يصح أن نتكام فى وجه الحكمة فى أفعال الله سبحانه، إلا يعد إثبات العبد فاعلا وقادراً ، لأن العدل لا بد من أن

Mélanges, Institut Dominicain d'Etudes (1) Orientales du Caire, (Medeo), T. 4, p. 283, Caire, 1957.

 <sup>(</sup>۲) مدينة مشهورة بتواحى خوزستان تجمع النخل والجوز والآثرئج (معجم البلدان).

<sup>(</sup>٣) كتاب طبقات المعزلة ، ص ٩٨.

<sup>(</sup>٤) الإمامة (الجنزء العشرين منالمغنى) ، ص ٢٥٣ و. .

<sup>(</sup>١) من تقرير للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى عن كتاب المنسني .

<sup>(</sup>٢) الإمامة ، ص ١٥٤ و ، ظ ,

تبنى مسائله على ما تجده في الشاهد من قبح القعل وحسته فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام من هذا الكتاب من حيث فصلنا بن الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبين الكلام في وجود الحكمة في أفعاله سيحانه كَمَا لَيْسِ لا حدان يدعى القدح في نظام كتابنا من حيث أخرنا القول في المخلوق (١) إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ، لأن القدر الذي نحتاج إليه في معرفة إثبات المحدث وصفاته قدمناه في صدر الكتاب . وإنما ذكرنا المخلوق في باب العدل ، لأنه يقتضى تنزمه تعالى عن القبائح ، فإثبات المقبحات حادثة من العباد . وبينا القول في الاستطاعة عند باب العدل ، لما فيه من تنز به تعالى عن تكليف ما لا يطاق ، وعن الأمر بالمحال ، إلى ما شاكل ذلك . ومتى صح الترتيب في هذه الأبواب ، لم يمتنع أن نذكر عند كلُّ واحد منها ما يتصل به وشاكله ، وإنما بجب بيان صحة المّر تيب جملة في أبوابه . وقد بينا ذلك تحمد الله ومنه : ونذكر الآن ما قصدنا بيانه في الكلام في وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصلُ به من مقدمات وغرها ، وبالله التوفيق (٣).

وبحاول القاضي ــ أيضاً ــ أن يدفع عن نفسه شهة النقل ، فيتخيل معترضاً يعترض عليه قائلا : ﴿ إِنَّ الذِّي ضِمْهُ هَذَا الكتابِ ؛ إنَّمَا هُو جَمَّعُ المُعروفُ من الكتب » ، وبجيب بقوله : « وليس الأمر كما ظنه » ويفسر ذلك بأن كل باب منه فيه ضم منتشر ، وَجمع مفترق ، وإبانة لموضع العملة ، ونحرز عن موضع الشهة ، وتحصيل شروط الدلالة ، وبيان ما عليه بناء النكتة . ثم يقول : إنه \* ما أكثر ما هلك الناس للماب هذه الأمور ، وظنهم في الدلالة أنها مطلقة وهي مقيدة، فأداهم ذلك إلى اعتقاد ما لا يحل ، أو ظنهم فيها أنها مقيدةٌ وهي مطلقة ؛ فامتنعوا من اعتقاد ما عجب

اعتقاده ، ويبن قاضي القضاة أن ضروب الحطأ إنما تقع في باب الأدلة من جهات : أولها العدول عنها إلى مَا لَيْسَ بِدَلِيلٍ ، وثانبها أن يذهب المرء عن وجه الدلالة وثالثها أن يظنها مطلقة وهي مشروطة ، ورابعها أن يظنها مشروطة وهى مطلقة ، وخامسها أن تكون الدلالة مشروطة بشروط فيظنها مشروطة بشرط واحد أو العكس . ثم يقول : ﴿ وَكُلُّ ذَلْكُ قَدْ بَيْنَهُ الْكُتَابِ وتحاشى الخطأ الذى يقع فيه المؤلفون ، وبذلك يسقط اعتراض المعترض 1.

ومع كل ذلك ، فإن القاضي عبد الجبار لا ينكر أن فيما أورده في كتاب المغنى نقلا لكلام الشيوخ ، ويرى أن إنكار ذلك قبيح ، فهو يعترف أنه نقل من كلام الشيوخ ، وخاصة من كلام الشيخين أبي على وأبى هاشم , ويعتذر – فى النهاية – عن التقصير ، ومحمد الله تعالى على ما سهل من بلوغ المرام (١).

وكتاب المغنى ينقسم إلى عشرين جزءاً ، ؛ واكمن هذه القسمة ليست من عمل المؤلف » (<sup>17)</sup> وجميع الأجزاء من نسخ محمد بن أحمد بن على بن الوليد ٤ من علماء الزيدية في القرن السابع ، سنة ٢٠٦ هـ ؛ عدا الجزء السادس عشر ، فهو من تسخ جعفر بن أحمد الطامي سنة ٢٠٧ ه . وبحمل كل جزء اسم كتاب ، فيقال مثلا كتاب المخلوق أو كتاب الىوليد ، وهكذا . وقد عَمْرَتْ عَلَيْهُ بَعْثَةَ دَارِ الْكَتْبِ الْمُصْرِيَّةُ فَي مَكْتَبَةً صِنْعَاء منذ أكثر من عشر سنوات . وتوجد منه تسختان مخطوطتان بدار الكتب المصرية : إحداهما تحتوى على غالبية الأجزاء ، أما الأخرى فلا تحتوى إلا على أجزاء قلبلة ، جلها مكرر في النسخة الأولى .

وأكثر الأجزاء يوجد بها نقص يتراوح بين الطفيف والكبير ، كما توجد بها خروم . وقد تم حتى ألآن طبع الأجزاء السادس والسابع والثامن والثانى عشر والتالث

 <sup>(1)</sup> الإمامة ، ص ۲۵۳ و ، ظ.
 (۲) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى .

<sup>( 1 ).</sup> يقصه كتاب المخلوق ، وهو الجزء الثامن من المغنى . ( ۲ ) الجزء الحادى عشر من المغنى ، س ٤٠ و ' ، ظ .

عشر والسادس عشر والسابع عشر . ويوجد تحت الطبع الأجزاء الأول والرابع والخامس والتاسع والحادى عشر والرابع عشر والحامس عشر والعشرون .

ويظهر مما تقدم أنه لم يعثر ، بعد ، على الأجزاء الثانى والثائث والعاشر والثامن عشر والتاسع عشر . هذا إذا اعتبرنا الجزء الأول من كتاب المغنى ، ولكن الراجع حتى الآن – كما سيتبين بعد – أنه ليس جزءاً منه ، فيكون ـــ إذن ـــ ما ينقص المغنى هو سنة أجزاء ما زالت مفقودة .

ونثبت ــ فيما يلى ــ عرضاً لمواضيع الأجزاء :

## الجزء الأول 111:

يقع هذا الجزء ، في حوالي ٢٠٠ لوحة مخطوطة . ويتكلم طويلا فى بعض أحكام الأعراض والأكوان وتأليفُ الأجسام وما يعتريها من اجتماع وافتراق وتحيز . ثم يتكلم في أن الجسم لا يخلو من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وبعد أن يعالج هذا الموضوع ينتقل إلى الكلام في حدوث الأعراض ؛ وبعد أن يثبت ذلك يشرع في إثبات أن ما لا نخلو عن الحوادث بجب أن يكون حادثًا ، حتى إذا استقر هذا الأصل بدأً فى ضرورة وجود المحدث والفاعل ، ثم أخذ يتكام في صفات هذا المحدث مبتدئاً في إثبات أنه قادر ، ثم يتعرض إلى صفة العلم والحياة وغيرها مثل الإرادة والسمع والبصر .وهو في أخر الكتاب يقول إنه في التالي سيتكلم في أنه تعالى قديم .

ويلاحظ الباحث في هذا الكتاب أن المحطوط الخاص به أثبت عليه رقم في مكتبة صنعاء يخالف الرقمين المثبتين على مخطوطتي المغني اللذين أشرنا إليهما من قبل، هذا بالرغم من أنه كتب نخط حديث أنه الجزء الأول من المغنى لَم ولما كان هذا الْخطوط ناقصاً من أوله ، فإن

الباحث لا يستطيع أن يحكم بسرعة فيما إذا كان جزءاً "

من أُجِزَاء المُغنَى آمَ لا ؛ ولكُّنه عندما يتَّعمق في القراءة ،

يجد أنه عبارة عن نقد وتعليق على كتاب آخر ، ويجد

أَنه يذكر آراء كبار رجال المعتزلة مثل أبي الهذيل وأبي

هاشم وغيرهما من المتقدمين ، وأبي رشيد وغيره من

الطبقات المتأخرة . وقد يكون لذكره آراء رجال

المعتزلة المتقلمين ما لا يدل على أنه ليس جزءاً من

المغنى ، فإن عبد الجبار في كتابه يذكر نُراء شيوخه من

المتقلمين عليه ، ولكن ذكره لآراء أبي رشيد ، بل

ذكره لآراء القاضي عبد الجبار نفسه ما يدل دلالة

قاطعة على أنه ليس جزءاً من المغنى . فأبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة ،

ه كان بغدادي المذهب ، فاختلف إلى القاضي فدرس

عليه ، وقبل عنه أحس قبول ، وصار من أصحابه ،

وإليه انتهت الرياسة بعد قاضى القضاة » (١). يقول

المؤلف : ﴿ قَالَ الشَّبِيخُ أَبُو رَشَيْدٌ : العَلَّمُ بِأَنْ مَا لَمْ يَتَّقَدُمُ

المحدث بجب أن يكون محدثاً مثله ، ضرورى لا محتاج

فيه إلى نَظر واستدلال . قال : ولا فرق في ذلكَ بن

أن يكون الكلام في ذات بعينه ، وأن يكون الكلام في

ذوات كثيرة . . وخالف ساثر مشانحنا في هذا الباب ،

فانهم قالوا إن العلم جذه الدعوى أرابعة (يقصد ما لم

نخل من الحوادث فهو حادث ¿ مستدل ، وذكروا فيها

أدلة . . وفصل قاضى القضاة بين أن يكون الكلام في

ذات بعيته لم يتقدم على حادث بعينه ، فإن العلم بحدوث

تلك الذات ضروری ؛ وبين أن يكون الكلام في دوات

وحوادث ، في أن العلم إذَّ ذاك بأن ما لم يتقدم المحدث

يجب أن يكون محدثاً مثله مكتسب ، (٢). وهذا. دليل

قاطع بأنه ليس مجزءاً من المغنى ، بل هو كتاب ألفه

وشيخ آخو من شيوخ المعتزلة ، ربما كان معاصراً

للقاضي عبد الجبار أو متأخراً عنه ، وهو شرح لكتاب

<sup>(</sup>١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٦ . (٢) ص ٨٤و ، ظ .

<sup>(</sup>١) حققه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، (تحت الطبع) .

لشيخ من شيوخ المعتزلة البصريين ، كما أنه مجلد غير كامل من عدة مجلدات » (١٠).

الجزء الوابع ٣ :

يقع هذا الجزء في حوالي ١٩٥ لوحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة ، هي : الكلام في أن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة ؛ والكلام في نفي الروئية وفي أنه لا يدرك بشيء من الحواس على وجه ، وهو أهم أبواب الكتاب؛ والكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية .

ويعد القاضى عبد الجبار ، الباب الأول من هذا الكتاب وهو أن الله لا تجوز عليه الحاجة الأصل فى باب العدل ، ولذا فإنه رأى بيانه بالرغم من أنه لم يقع عليه خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، على حد قوله : ؛ اعلم أن هذه المسألة وإن لم يقع فهاخلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخصة فيها ، فإنها الأصل فى باب العدل ٤ . وبعد ذلك يشرح معنى الغنى والمحتاج ، وببين معنى الحاجة ، ثم يذكر ما يتصل بها من منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم .ثم يتكلم فى الملاذ والآلام والشهوة والنفور ، وببين أخيراً أن من استحال عليه والشهوة والنفور ، وببين أخيراً أن من استحال عليه الحاجة ، فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، ويدلل على أنه جل وعز يتعالى عن جواز الحاجة عليه ،

ثم ينتقل قاضى القضاة إلى الكلام إلى أهم ياب فى هذا الجزء، وهو مشكلة الروية، فيبين حقيقة الروية البصرية، ويشرح شرائطها، ويثبت استحالة ذلك بالنسبة للبارى جل شأنه، وينفى وجود حاسة سادسة تمكن المرء من رويته، وينفى كذلك إمكان إدراك

الله عن طريق السمع أو اللوق أو الشم أو اللمس أو المس أو المرائة في نفى الرواية ، فقد و شده المعتزلة في إنكارها ، لأنها توادى إلى التشبيه . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الرواية هي اتصال بن الرائي والمرئى ، ويشترطون في حصولها البنية . قالرواية إدراك وراء العلم ، ولا تتعلق إلا بلوجود ، ولذا فإنهم نفوها نفى استحالة ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار والله على الأبصار وهو يدرك

وبعد أن ينتهى عبد الجبار من الحديث في مشكلة الروئية يتناول في الباب الثالث الحديث بالتفصيل في صفات الوحدة والقدم والقدرة.

ويظهر للمتأمل فى أبواب هذا الكتاب ، أن الباب الأول ليس على اتصال وثيق بالبابين الثانى والثالث ، وهذا يوَّكد ما أشرنا إليه من قبل أن عبد الجبار فى كتابه المغنى يبحث فى جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان وفى جزء آخر منه تحت عنوان آخر .

الجزء الحامس (١٦) :

يقع هذا الجزء فى حوالى ١٢٧ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى بابين كبيرين : يتناول الباب الأول الكلام فى الفرق ، ويتناول الباب الثانى الكلام فى أسهاء الله تعـــانى .

أما الباب الأول ، فيحتوى على ستة أقسام : يذكر القاضى عبد الجبار فى القسم الأول أقوال المانوية والمزدقية والديصانية والمرقونية والمهانية والصابئة والمقلاصية والثنوية ، ثم يفندها ويرد عليها . فمن قال

<sup>(</sup>١) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى .

 <sup>(</sup> ۲ ) حققه الدكتور محمد مصطفى حلمى والدكتور أبو الوفا
 التفتاز أنى ٤ (تحت الطبع) .

<sup>(</sup>١) انظر النص الأولى.

<sup>(</sup>٧) زهدی حسن جاراند ؛ المنزلة ، ص ۸۰ - ۸۱ ه

القاهرة سنة ١٩٤٧ .

 <sup>(</sup>٣) حققه المرحوم الأستاذ محمود الخضيري ة (تحت الطبع).

نهم ــ مثلا ــ إن العالم مركب من شيثين : من نور رظلمة ، يرد عليه قاضي القضاة بأنه لا تمتنع أن يكون لمحدث أحدثهما مركبين ؛ ففي الأجسام ما ليس بنور رلا ظلمة ، والجسم تحدث كالتركيب ، وذلك يبطل لقول بأنه مركب من شيئين (١١). ويتناول في القسم الثاني لكلام عن المحوس ومذاهبهم ويناقشها ، فيصف ُقولهم ن أرواح الأجسام الضارة من فعل ألله ، وأجسادها من لشيطان ، وإحالتهم وقوع الشر من الله ، والحير من لشيطان ، بأنه شبيه بقول التنويه (٢١). ويتكلم في القسم لثالث عن فرق النصارى ويرد علمها ، فيبطل قولهمُ ن التثليث وفى الاتحاد والحلول ، ويذكر أن مشيئة لقديم سبحانه غير مشيئة المسيح علبه السلام ، ويبطل ما ذَهبوا إليّه فى المسيح وعبادته (٣)ويذكر قاضى القضاة< ن القسم الرابع أقوال الصابئين ويرد عليهم . وفي لقسم الخامس يذكر أقوال أهل الأصنام ومذاهب لعربُ في الجاهلية . وفي السادس يتحدث عن أسهاء الله هالى وصفاته ويناقشها .

أما الباب الثانى ، فيتناول فيه ذكر أسهاء الله تعالى صفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته ، فيتكلم عن صفة لقدرة ، وصفة العلم ، وصفة الحياة ، وأنه موجود ، أنه سميع بصير مدرك ، وأنه واحد ، وأنه غنى ، ما يتفرع عن ذلك من صفات (١٤). ويقول في ختام مذا الجزء : وثم الكلام في التوحيد ، ويتلوه الكلام في العدل .

#### لجزء السادس (10) :

ينقسم الجزء السادس إلى قسمين كبيرين : كتاب لتعديل والتجوير وكتاب الإرادة .

أما كتاب التعديل والتجوير فيقع في ٢٣١ صفحة وفيه يلخص قاضى القضاة ما يقصده من هذا الكتاب ، فيقول ، إنه يربد أن يبن أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ، ولا يد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه بحسن .

ولذا فإنه حاول أن يبين حقيقة الفعل ، وأحكام الأفعال ، وأحكام الحسن الأفعال ، وحقيقة القبيح والحسن ، وأقسام الحسن من مباح وندب وواجب مضيّف وواجب مخير ، ويبين ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام .

وفى مجال تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح ، حاول عبد الجبار أن يدلل على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً ، وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله نحو كونه : رباً ، مالكاً ، ناهياً ، حاداً .

ويبين القاضى حقيقة الفعل من حيث هو فعل ، كى ينزه الله تعالى عن كثير من الأفعال ، فلا يد لكى ينزهه عن إرادة القبائح لقبحها أن يبين أن القبائح من الأفعال .

وقد بين عبد الجبار أن تنزيه الله عن أن لا يفعل الواجب ، كتنزيه عن القبيح ، ولذا فقد بين الواجب، وما يصح كونه واجباً عليه ، وما لا يصح (١٠).

وأما كتاب الإرادة فيقع في ٣٥١ صفحة، ويذكر قاضى القضاة في صدره أن شيخيه أبا على وأبا هاشم ومن تبعهما يرون أنه تعالى مريد في الحقيقة ، وأنه محصل مريداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة ، وأنه يريد يإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة (١٦) ، وأن إرادته توجد لا في عل .

ويذكر أيضاً أنه لا خلاف بين المعبّزلة في أن الإرادة من صفات الفعل ، إلا ما حكى عن بشر بين المعتمر أنه قال : إن الإرادة من الله على وجهين : صفة ذات ، وصفة فعل .

<sup>(</sup>١) أنظر النص الثاني . (٣) أنظر النص الثالث .

<sup>(</sup>٣) أنظر النص الرابع . (٤) انظر النص الخاس .

<sup>(</sup>ه) ظهر هذا الجزء في مجلدين ؛ المجلد الأول في التعديل التجوير يتحقيق الدكتور أحمد قؤاد الأهواني ، والمجلد الثاني الإرادة بصمقيق الدكتور الأب قنواني .

 <sup>(1)</sup> افظر النصين السادس والسابع.
 (٢) افظر النصين الثامن والتاسع.

وإدا كان المعتزلة قد انفقوا فى أن الإرادة من صفات الفعل ، فإن اختلافهم كان و فيا هى ، الإرادة . ويتفق القاضى مع شبوخه فى أن الله مريد جميع أفعاله ، إلا الإرادة ، ويريد من أفعال غيره ما أمره به ، وندب إليه ، ويقول : إنه الاختلاف بن أهل العدل أنه لا مجوز أن يريد شيئاً من القبائح ، (أ).

أما بالنسبة لإرادة بنى الإنسان ، فإن «الواحد منا - كما يقول عبد الجبار - يجد نفسه مريداً للشيء ، ويعلم ذلك حاله ياضطرار ، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ، ومشته ، وظان ، ومفكر ؛ وما هذه حاله يستغنى فى إثباته عن الدلالة ، وإنما عتاج إلى التأمل فى الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحى إلى التأمل ، (1)

## الجزء السابع (٣) :

موضوع هذا الجزء هو وخلق القرآن و ، ويقع في ٢٧٤ صفحة ، ويبدأ قاضي القضاة الكلام فيه بأن الناس قد اختلفوا في ذلك ، ولكن الذي يذهب إليه شبوخه أن كلام الله هو من جنس الكلام المعقول في الشاهد ، فهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض مخلق (١٤) في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويودي الملك ذلك إلى الأنبياء – عليهم السلام – محسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وهو يشتمل على الأمر ، والنهى ، والخير ، وما إلى ذلك من سائر أقسام الكلام ، ككلام العباد .

ويضيف عبد الجبار إلى ذلك قوله إنه لا يصح إثبات كلام قديم نحالف لكلامنا ، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ، ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف

( ۽ ) انظر النص الماشر .

غذا المعقول أيضاً ﴾ ذلك أنه يعارض قول من يقول إن الكلام قائم بنفسه .

وإذا كان شيوخ عبد الجبار قد اتفقوا فى الأصول فإنه يذكر أنهم اختلفوا فى الفروع ، مثل القول فى بقاء الكلام ، وفى الحكاية والمحكى ، وفيا محتاج إليه الكلام من بنية وغيرها ، وفى أن الكلام هو الصوت أو غيره ، وما إلى ذلك .

ويعرض القاضى بعد ذلك لأحوال من خالف أهل العدل في موضوع خلق القرآن ويناقشهم ويلحض حججهم ، قبرد على وهشام بن الحكم ، ومن تبعه ، الذين قالوا إنَّ القرآن صفة لله تعالى لا مجوز أن توصف لأن الصفات لا توصف ؛ ويعارض و ابن كلاَّب، ومن تبعه من الكلابية ، في أن كلام الله عز وجل غير غلوق ولا محدث ، وأنه قديم بقدمه وإن لم يصف كلامه بالقدم ولا بالحدوث ، ويناقش الأشعري الذي قال بأن القرآن قدم ، وقال إنه لا يقال فيه ؛ هو الله ولا غبر الله ، ولا هو هو ، ولا غبره ؛ ويدحض قول و الحشوية ، سواء من قال منهم إن القرآن هو الحالق ، ومن قال : هو بعضه : ، ومن قال إنه جسم ، ومن قال إنه ليس بجسم ولا عرض ، ومن قال إنه عرض دون جسم ، وسواء من قال منهم إنه ﴿ يُوجِكُ في غير مكان ۽ . ومن قال إنه ۽ يوجد في مكان ۽ . . وما إلى ذلك ، ثم يقرر ﴿ أَنَ الله تعالى ذكره متكلم ، وأنه ليس بمتكلم لنفسه ، ولا بكلام قديم ، وأنه متكلم بكلام عدث ، وأن طريق إثباته متكَّلماً هو إثبات كلامه حادثاً من جهته آ .

الجزء الثامن (١١):

موضوع هذا الجزء هو المخلوق ، ويقع في ٣٣٨ صفحة ، ويتكلم في خلق الأفعال وفي مشكلة الجبر

<sup>(</sup>١) الإرادة ، ص ه .

<sup>(</sup>٢) المرجع السابق ، ص ٨ .

<sup>(</sup>٣) حققه الأستاذ إبراهيم الإبيارى ، (نصار ) .

<sup>(</sup>١) حقِّقه الدكتور توفيق الطويل وسعيه زايد ، ( سدر ) ,

والاختيار . ويذكر أن جميع المعتزلة ، فيا عدا معمرا والجاحظ ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم، خلقوها بمحض إرادتهم ، واستحقوا عليها الثواب إن أحسنوا أو العقاب إن أساءوا 111.

ويعرض قاضى القضاة فى فصول كتابه العشرين لآراء المعترلة المتنوعة فى خلق الأفعال ويناقش خصومهم ويرد على شبههم . ويرى أن العقلاء متفقون على تصرف الفاعل المختار إثما يتعلق به ، ويقع بحسب قصده ، وكل ما يقوم به العباد فهو من صنعهم ، والحلاف فقط فى مدى تأثيرهم فى هذا التصرف ، فن قائل إنهم مكتسبوه ، ومنهم من علقه بالطبع ، ومنهم من زعم - على حد تعبيره من علقه بالطبع ، ومنهم من زعم - على حد تعبيره - أن الله يحدثه بحسب قصده (٢٠). ويذهب قاضى القضاة إلى أبعد من هذا ، فيرى أن تصرف الساهى والنائم كتصرف العالم فى أنه حادث من جهته ، لأنه يقع منه على الحد الذى يقع به فى حال اليقظة (٢٠).

وبرى عبد الجبار أن المقدور الواحد يستحيل أن يتعلق بقادرين أو بقدرتين ، سواء أكانتا حادثتين أم إحداهما حادثة والأخرى قدعة (٤).

## الجزء التاسع (٥) :

موضوع هذا الجزء هو التوليد ، ويقع في حوالى ١٠٥ ١٠٥ لوحة مخطوطة ، ويوجد فيه نقص كبير في آخره ، ويعد هذا الجزء مكملا للجزء السابق ، بل يظن – لأول وهلة – أنه فصل من قصوله . فإن القارئ للمخطوط يفاجأ بعنوان اسمه ، باب التوليد ، ويليه فهرس للكتاب ، فيدرك أنه أصبح أمام كتاب جديد .

ويتناول هذا الجزء الكلام في أفعال الإنسان وما يجب أن ينفى عنه ، وفي أن القادر منا يقدر على ما يراد من أفعال الجوارح وانقلوب ، كا يقدر على الإرادة والفكر ١٠١، وفي بطلان القول بأن أفعال الجوارح تتولد عن الطبع ، وفي أن الله تعالى يصح أن يفعل الأعراض في المحال ، وأنه يصح أن يفعل على جهة التوليد ، وفي التفرقة بين الفعل المتولد والفعل المبتدأ ، وفي ما يصح أن يكون سبباً للفعل المتولد وما لا يصح ، وفي أن العلم لا يتولد إلا لفعل عن النظر ٢٠٠ ، وفي الصفات التي تتعلق بالمتولد وفاعله ، وفي الأساء التي تطلق على السبب والمسبب ، وفيا يقوله المحرة في هذا الصدد .

#### الجزء الحادي عشر 🗥 :

يقع هذا الجزء في حوالي ٣١١ لوحة محطوطة ، ويتناول الكلام في الآجال ، فيرد قاضي القضاة على ما حكاه أبو القاسم البلخي عن المحبرة ومن وافقها من الحشوية من وأن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قتل بأجله ، ولا يقدر على قتل من لم يحضر أجله ، تلك الحال ، كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله ، بأن الآجال هي الأوقات ، فأجل الحياة هو وقت بأن الآجال هي الأوقات ، فأجل الحياة هو وقت الحياة ، وأجل الموت هو وقت الموت ، ولا فرق في الحياة ، وأجل الموت هو وقت الموت ، ولا فرق في شيوخه — أن للإنسان أجلا واحداً فقط ، ولا يمكن شيوخه — أن للإنسان أجلا واحداً فقط ، ولا يمكن أن يكون له أجلان أو آجال كثيرة ، فإن المقتول أو الغريق أن يكون له أجلان أو آجال كثيرة ، فإن المقتول أو الغريق قتل أو غرق (1).

ويتناول هذا الجزء أيضاً الكلام فى الأرزاق ، فيبين حقيقة الرزق . ثم يتكلم فى الأسعار والرخص

<sup>(</sup>١) انظر النص الحادي عشر .

<sup>(</sup> ٢ ) انظر النص الثاني عشر .

<sup>(</sup> ٣ ) أنظر النص الثالث عشر ,

<sup>( £ )</sup> افظر النص الرابع عشر .

<sup>(</sup> a ) حققه الدكتور توفيق العلويل وسعيد زايد ، (تحت العليم ) .

<sup>(</sup>١) انظر النص الحاس عشر .

<sup>(</sup>٢) انظر التمن السادس عشر

 <sup>(</sup>٣) حققه الأستاذ الشيخ محمد على النجار والدكتور عبد الحليم
 النجار ، (تحت الطبع) .

<sup>(</sup>٤) انظر النص السابع عشر ,

والغلاء ، فيقول إن السعر هو تقدير البدل الذي تباع به الأشياء على جهة البراضي ، أما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر بما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان على الله لو اتخفض سعر المتاع في مكان آخر كان لا يعتدُّ به . فكذلك في وقت آخر . وعلى عكس ذ!ك طبعاً يكون حال الغلاء .

ويتكلم في التكليف ، فيبين وجه الحكمة في ابتدائه تعالى الحلق ؛ ووجه الحكمة في التكليف ؛ وفي حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر ، وفى شروط حسن التكليف ، وفي ماهية المكلف وحقيقته (١١) ، وفي بيان صفات المكلف ، وفي الصفات التي بجب أن نختص مها المكلف ، وفي جملة ما يقتضي التكليف وجوبه ، وقى الفناء والإعادة ، وفي شروط الأفعال التي يتناولها التكليف.

#### الجزء الثاني عشر (٢):

موضوعه النظر والمعارف ، ويقع فى أكثر من ٣٠٥ صفحة ، ويتكلم فى النظر والعلم والمعرفة ، أو إن شئتفقل إنه يتكلم عن النظر ويعتبر العلم والمعرفة عُمرة له . وقد حاول قاضي القضاة أن يشرح النظر ويبين طرقه المحتلفة ووجه الحاجة إليه ، ويناقش الشبه الىي آئىرت حوله .

ويبهن عبد الجبار حقيقة النظر فيقول إنه يطلق على معان ، قعراد به تارة الرؤية ، وتارة أخرى الإحسان والرحمة ، وتارة ثالثة نظر القلب . وهذا الأخبر هو المقصود هنا ، كما يقول ٣٦ ، ذلك أنه يقوم على التفكم الذي يودي إلى الحقيقة.

والنظر يشبه الاعتقاد ، ونخالفه في الوقت ذاته . يشبه في أنه يتعلق بغيره ، فإن كان الاعتقاد يتعلق

بالشيء المعتقد فيه ۽ فإن النظر يتعلق بالمنظور ؛ ومخالفه فى أن الاعتقاد يتعلق بالصفة التي علمها الشيء ، أما النظر فلا يتعلق بصفة واحدة الشيء ، بل يبحث فها إذا كان الشيء على صفة أو على ضدها (١) ب

وتدعو الدواعي والحواطر إلى النظر ، فتنبعث النفس نحوه . والحاطر عند أبي على الجيائي ظن أو اعتقاد ، وعند ابنه أبى هاشم كلام ، ولكنه عند عبد الجبار معنى يقوم بالنفس ، وقد لطف الله بالإنسان المكلف فجعله محيث ترد عليه الخواطر فيعمل بمقتضاها (٢) ويصدر النظر – كسائر الأفعال – عن إرادة العبد وقدرته ، ويكون كثراً تارة ، ويكون قليلا تارة أخرى ، ومخضع للثواب والعقاب ، ويندرج تحت مبدأ الحسن والقبح .

ويعرض قاضي القضاة هنا إلى ما سبق عرضه في كتاب التوليد من أن العلم يتولد عن النظر ، فيفصل القول ، ويرد على الشبه ، فن النظر من لا يولد علماً ، بل جهلا أو ظناً أو شكاً ، أو لا يولد شيئاً مطلقاً ؛ ومن جهة أخرى يوجد علم لا يتولد عن النظر ، بل يتم عن طريق الوحي والإلهام .

ولا يقرق عبد الجبار بين العلم والمعرفة ، فهما يتولدان عن النظر ۽ والعلم ُ إهو ما تسكن إليه نفس العالم ، وليس من العلم في شيء ما لا يطمأن إليه المرء ويعتقله (١٤).

موضوع هذا الجزء هو اللطف ، ويقع في ٨٠٥

صفحة ، وينقسم إلى بابين كبيرين هما ؛ اللطف

والآلام . ويذكر ُقاضي القضاة أَن الكلام في اللطف

الجزء الثالث عشر (4):

 <sup>(</sup>٣) انظر النص العشرين .

<sup>(</sup>٣) انظر النص الحادي والعشرين ,

<sup>﴿</sup> فِي حَقَّةُ؛ الذَّكُتُورُ أَبِيرُ العَلاِّ مَقْيَقَى ؛ ﴿ صَادَ ﴾ .

<sup>(</sup>١) انظر النص التاسع عشر .

<sup>(</sup>١) س ١٨٠ ك. (٣) حققه الدكتور إبراهيم مدكور ، (صاد )

<sup>(</sup>٣) النظر النمس الثامن مشر

يدخل في وجوب المعرفة ، ويتعلق به الكلام في النبوات من حيث تبنى الشرائع عليه ، فن اللطف ما يكون من فعل العبد ، ومنه ما يكون مقدمة لفعل العبد . وقد يكون اللطف من فعل الله كالآلام وغيرها .

وقد فصل عبد الجبار القول فى اللطف وبين فروعه وذكر ما ورد فيه من خلاف ، ورد على الشبه التى أوردها المعارضون ، ثم بيى على ذلك كله الكلام فى الآلام ، وهى التى يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفاً وإن كان يعوض عليها . ويذكر عبد الجبار أن الله تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفاً للعبد ، ثم يفرق بين ما يكون لطفاً ، وبين ما يكون مفسدة .

واللطف هو ما يدعو إلى فعل الطاعة ، حيمًا يختار المرء الطاعة عند وقوعه ، أو يكون من الأولى أن يقع اختيار الطاعة عنده . ولذا ، فإن الأمر الحادث يوصف يأنه لطف . وكلا المعنين يرجع إلى معنى واحد ، وهو الأمر الذي يدعو إلى الفعل ، وإن اختلفت طريقة الدواعي إليه . ويستعمل اللطف في اللغة والتعارف ، ويقصد به ما يدعو إلى الفعل ، ولذا فإن شيوخ المعنزلة قد استعملوه فيا يدخل في التكليف على هذا الحد .

وقد يوصف اللطف بأنه توفيق ، إذا وافق الطاعة ويوصف بأنه عصمة ، إذا امتنع المكلف عن القبيح لأجله ، ويوصف كذلك بأنه إزاحة لعلة المكلف ، فالحاجة إلى اللطف كالحاجة إلى التمكين سواء بسواء (١)

أما الباب الثانى فيتكلم فيه قاضي القضاة عن الآلام فينفى طريقة التنوية فى أن الآلام والغموم تقبح لذائها ؟ وينفى أيضاً طريقة أصحاب التناسخ والبكرية فى أنها تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو إخلال واجب ؟ وينفى كذلك طريقة عبّاد فى أنها تقبح إلا إذا كان فها نفع أو استحقاق ؟ ويعارض طريقة المحرة فى أنها تقبح من العباد لموضع النهى ، وتحسن من الله تعالى

لكونه مالكاً . ولا يقبل طريقة أبي على ــ التى تظهر من كتبه ــ فى أنها تحسن من الله تعالى للأعواض فقط ، وإن لم يكن فها مصلحة واعتبار .

وبعد أن يعرض عبد الحبار باختصار بعض آراء شيخيه أبي على وأبي هاشم (١١)، يثبت رأيه في الآلام، قبرى أن الآلام تحسن لانتفاء وجود القبح عنها (٢١).

الجزء الرابع عشر 🐃:

موضوع هذا الكتاب و الأصلح و ، ويقع في حوالي 19۸ لوحه مخطوطة ، ويتقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة هي : الكلام في الأصلح ، والكلام في استحقاق الذم ، والكلام في التوبة .

ويتناول الباب الأول الكلام في حد الواجب أنا ، وأنه في حقيقته لا يصح النزايد فيه ، ولا يختلف باختلاف فاعله ، وفي حصر الوجوه التي تقع فيها الواجبات . ثم يبن الوجوه التي تجب عليها المنافع والمضار ، ويبن حقيقة وصف الفعل بأنه نفع أو لذة ، وينتقل إلى وصف حقيقة الضرر والشر والفساد . وأخيراً يبن أن ابتداء الحلق غير واجب ، وأن التكليف المبتدأ غير واجب أيضاً ، ثم ينتقل إلى الكلام في التكليف ، في عن التكليف المعلى من علم وعمل ، ويبين صفات في تكلم عن التكليف العقلي من علم وعمل ، ويبين صفات وليكلف ، وفي الجزاء الذي يناله . ويدور الياب الثاني حول استحقاق الذم لمن لم يفعل الواجب . ويتناول الباب الثالث مسائل الاعتذار والندم والتوية من الذنوب وينهي عبد الجبار كتابه هذا ، بقوله : ووعن

نيتدئ الآن فنذكر الكلام في النبوات ، لأنا قد ذكرنا

جملة التكليف العقلي ، وما لم نذكره منه ، فلأنه يتصل

<sup>(</sup>١) أنظر النص الثاني والعشرين .

<sup>(</sup>١) الطنب، ص ٢٢٦ - ٢٢٩ .

<sup>(</sup>٢) أنظر النص الثالث والعشرين . ﴿

<sup>(</sup>٣) حققه الأستاذ مصطفى السقا ، (تحت الطبع) .

<sup>(</sup>٤) انظر النص الرأبع والعشرين .

بياب الوعيد . وغيره . فأخرناه لنذكره فى موضعه . يتلوه إن شاء الله الكلام فى النبوات (١٠)

الجزء الحامس عشر (١٢):

يتكلم هذا الكتاب فى النبوات ، ويقع فى حوالى ٢٩٦ ليحة غطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة : أولها الكلام فى النبوات ، وثانيها الكلام فى المعجزات ، وثالثها الكلام فى الأخبار .

وفي الباب الأول يقول قاضي القضاة إن الجنس الأول من هذا الباب سيتناول الكلام في جواز بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ والجنس الثانى في الكلام في وقوع البعثة ؛ والجنس الثالث في الكلام في نبوة نبينا صلوات الله عليه ، ويقول في هذا الجنس ما يأتى : وإذا كانت شريعة نبينا صلوات الله عليه ناسخة لشرائع من تقدم أو لبعضها فلا بد من أن يلخل في ذلك الكلام في نسخ الشرائع ، وإذا كان صلى الله عليه وسلم الكلام في نسخ الشرائع ، وإذا كان صلى الله عليه وسلم ينخص بالقرآن الذي هو أعظم معجزاته ، فلا بد من أن يلخل في ذلك الكلام في كونه معجزاً وفي سائر يلخل في ذلك الكلام في مطاعن المخالفين المناهدين في ذلك ، وزوال الشبه فيهما كما يجب أن نذ كر مطاعهم في الشرعيات » (۱۲).

ويبدأ عبدالجبار في وصف النبي ، فيقول إن كلمة النبي مأخوذة من النبوة والنباوة وأن هذه الكلمة لا يقع فيها تخصص من جهة اللغة ، إذ أنها تستعمل في كل رفعة ، وصارت في الشريعة والتعارف مستعملة في رفعة مخصوصة ، ولذا فإنها لا تستعمل في رفعة المؤمنين ، حتى إذا زادت على هذا الحد وبلغت رتبة مخصوصة استعملت فها . كما أن الكفر لا يستعمل في

الجزء السادس عشر (١):

العقاب فقط ، دون أن يبلغ قدراً مخصوصاً ، فعند ذلك مخص جذا الوصف . فكلمة النبوة تقابل كلمة الكفر ،
كما أن كلمة مومن تقابل كلمة فاسق . هذا إذا لم تستعمل اللفظة بالهمز ، أما إذا همزت فهى مأخوذة من الإنباء والإخبار والإعلام 11.

ولا يد للرسول من رسالة يتحملها عن الله تعالى ويؤديها للناس ، ويضحى فى سبيلها ، حتى يعلو الحق ويزهق الباطل ، وهو ــ فى سبيل أدائها ــ تظهر عليه المعجزات (٢٠).

وفى الباب الثانى ، يعلق قاضى القضاة وقوع بعثة الرسول لمعرفة المعجزات ، لا العكس , فعرفة دلالة المعجز عنده كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، أما حصول البعثة ذاتها ففرع عليه . ولذا فقد قدم القول فى المعجزات ، وهذا الموضوع هو الذى تدور عليه فصول هذا الباب . ويدافع القاضى عن رأيه هذا ، ويفند قول من يناقشه فى أن كون البعثة فرع على الشى المعجز بأنه ، لو كان من الصحيح أن هناك ما يدل على النبوة غير المعجزات إلا أن النبوة لا يصح أن تعرف من جهة الاستدلال ومع ثبات التكليف إلا بالمعجز الله .

وفى. الباب الثالث ، بتكلم قاضى القضاة فى الأخبار ، فين حقيقة الحبر وحده وفى صفة الحبر ، ويرى أنه إما أن يكون صدقاً أو كذياً ، ويبئ أن فى الأخبار ما يكون طريقاً للعلم . وما إلى ذلك .

موضوع هذا الجزء هو ﴿ إعجاز القرآن ﴾ ، وهو

يقع في ٣٨٤ صفحة ۽ وبحتوى على أربعة أبواب كبيرة ، هي : الكلام في الخبر ، والكلام في جواز

<sup>(</sup>١) المرجع السابق'، ص ۴ و .

<sup>(</sup> ٧ ) انظر النص الخامس والعشرين .

<sup>(</sup>٣) انظر النص السادس والعشرين .

<sup>( ؛ )</sup> حققه الأستاذ أمين الخولي ، (صدر ) .

<sup>(</sup>١) كتاب الأصلع ، ص ١٩٨ ظ .

<sup>(</sup>٢) حقق جزءاً صغيراً منه المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى

وأكله الذكتور محمود قاس ، (تحت العليم)

<sup>(</sup>٣) التبوات ، ص ١ ظ .

نسخ الشرائع أ، والكلام فى ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه وفى إعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ، والخلام فى إثبات سائر معجزات الرسول صلى الله عليه سوى القرآن وبيان دلالها على نبوته .

وفيه يقول قاضى القضاة إن الله تعالى خص القرآن بطريقة خارجة عن النظم والنثر ، ويقدر من الرتبة في الفصاحة خارج من عادة الناس . فعنى قولنا في القرآن : إنه معجز ، أنه يتعذر على المتقدمين في الفصاحة فعل مثله ، في القدر الذي قد اختص به (11).

ويؤول القاضى ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من قوله: كان الله ولا شيء، ثم خلق الذكو…؛ بأن دلك الا يوجب كون القرآن مخلوقاً قبل المكلفين، لأنه إنما ذكر خلق القرآن، وقد مجوز أن يكون خلق معه وقبله من يعتبر به، ويصلح بتأمله، (٣).

وعلى هذا التأويل الذي يراه قاضى القضاة يدافع عن تقديم القرآن ، ويرى أن في هذا التقدم علماً ودلالة ، بل إعجازاً . ويرى أن ما أثر من أن في الصحف الأولى أجمع ذكراً للقرآن ووصفاً لعظم شأنه ووصفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، صحيح ، بل هو برهان على ما في التقدم من المصلحة ، لغير الملائكة ، لكنه تعالى لا بد من أن مخلقه حتى يصح أن يعرف الأنبياء حاله ، وحال من جعله معداً لأن يظهره على بده ، وبحل معجزة له (١).

ويذكر قاضى انقضاة أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن وجعله دلالة نبوته ، وموجباً لاتباعه وطاعته ، وقد ظهر على أعدائه ما يدل على الاعتراف بالقصور والعجز ، وهذا برهان أن القرآن منزل من عند الله تعالى ، وخص به رسوله ليدل على نبوته ، لما فيه من نقض العادة التي توجب كونه معجزاً ، «وأنه

فى يابه بمنزلة سائر ما ظهر على الأنبياء عليهم السلام من قلب العصاحية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . . . فاذا علمنا أنه ، صلى الله عليه تحدى به ، ولو لم يكن ناقضاً للعادة ، فيا يختص يه من قدر الفصاحة لأتوا بمثله ، مع ما عرفناه من أحوالهم فى الفصاحة وقوة اللواعى إلى إبطال أمره ، ثم لم يقع ذلك منهم ، مع زوال كل شهة ؛ فواجب أن يكون ناقضاً للعادة » (1).

## الجزء السابع عشر (٣) :

موضوع هذا الجزء هو «الشرعيات»، ويقع في ٣٨٦ صفحة . وهو كتاب ينقص من أوله حوالى أربعن ورقة مخطوطة ، كما ينقص من آخره مقدار لا يمكن تحديده.

وموضوع هذا الجزء ويلتقى فيه (الأصلان) اللذان سهاها الأقدمون: أصل الاعتقاد وأصل العمل. وأصول الغقه . يعرض فيه قاضى أو أصول العقيدة ، وأصول الفقه . يعرض فيه قاضى القضاة لهذه الناحية مبيئاً صلة أصول الفقه حـ أصول العمل حـ بأصول الاعتقاد ؛ وهذا ما يبينه قوله : وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجرى بحرى الأصول . وكذلك يتتبين صلة هذه الشرعيات العملية بالكلاميات الاعتقادية . ، ويكون هذا الجزء صنفاً غير كثير ، ولا شائع في تناول الأصول العليا لأبحاث أصول الفقه من حيث التقاوها مع أصول العقيدة ؛ يتناول ما قد بحمل أصحاب أصول الفقه القول فيه ، أو يتركون التعرض له أحياناً . ويدع التفصيل لمكانه من تناول أصحاب أصول الفقه القول فيه ، أو يتركون أصحاب الفقه وأصوله الفقه المول أعد من تناول ما قد أصحاب الفقه وأصوله المقاه أصحاب الفقه وأصوله المقاه أصحاب الفقه وأصوله المقاه أصحاب المقله وأصوله المقاه أصحاب الفقه وأصوله المقاه أصحاب المقلة وأصوله المقاه أصحاب الفقه وأصوله المقاه أصحاب الفقه وأصوله المقلم أصحاب الفقه وأصوله المقاه المحاب الفقه وأصوله المحاب الفقه المولة المحاب الفقه وأصوله المحاب ألمحاب المقاه وأصوله المحاب ألمدا المحاب الفقه وأصوله المحاب ألمدا المحاب المحاب المحاب ألمدا المحاب المحاب ألمدا المحاب المحاب المحاب المحاب ألمدا المحاب ا

ویثناول هذا الجزء الکلام فی بیان وجوه معرفة مراد الله تعالی ومراد رسولة بخطابه ، والکلام فی

ر 1 ) إعجاز القرآن ، من 727 - 720 .

<sup>(</sup>٢) حققه الأستاذ أمين اللولى ، (صدر) .

<sup>(</sup>٣) الشرعيات، المقلمة، ص ه .

<sup>(</sup>١) إعجاز القرآن ، ص ٢٢٤ – ٢٢٣ .

<sup>(</sup>٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

<sup>(</sup>٣) انظر النص السابع والعشرين .

الإجاع ""، والكلام في أفعال الرسول عليه السلام ومراتبها ، والكلام في القباس ، والكلام في شروط العلة وأحكامها ، والكلام في الاجتهاد والكلام في خبر

#### الجزء العشرون (٢) :

موضوع هذا الكتاب ﴿ الإمامة ﴾ ، ويقع في حوالي ٢٥٢ لوحة مخطوطة ، ويتناول الكلام في الإمامة ، والكلام في الصفات التي إذا اختص مها المرء صلح أن يكون إماماً ، والكلام فيما يصبر به الإمام إماماً وما يتصل بذلك من صفة العقد والعاقدين ، والكلام في إمامة أبي بكر ومن بعده ، والكلام في التفضيل ، والكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال وما مجوز أن بجرى عُلَّمَا لَأَجْلُهَا ، والكلام فيما تعبدنا به من الدعاء والطلب

ويعد موضوع الإمامة من المواضيع الهادة التي أثارت جدلا ونقاشاً بن المسلمين ، فعلى رأى الشهرستانى : ﴿ وَأَعْظُمْ خَلَافٌ بِينَ الْأَمَةُ خَلَافُ الْإِمَامَةُ إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان ومكان ١٣١.

والاختلاف في الإمامة يبلغ شطر الاختلاف في المنائل الدينية العقدية . يقول الشهرستاني : ﴿ وَانْقَسَمْتُ الاختلافات يعده (بعد الإمام على) إلى قسمن : أحدهما ، الاختلاف في الإمامة ، والثاني الاختلاف ف الأصول . .

ومع ذلك ، فإن هذه الإمامة في رأى ، أهل السنة ۽ ؛ لا تلحق بالعقائد ۽ وإنما تلحق بالفروع . فكما يقول ابن خلدون ، معبراً عن رأى أهل السنة :

و وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجهاعية ؛

ويعبر عن هذه الأهمية الشبخ محمد الحسيني آل كاشف الغطَّاء في كتابه ﴿ أصل الشَّيعة وأصولها \* ، فيقول :

إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر قرق المسلمان ،

هو القول بإمامة الأثمة . . وهو فرق جوهرى أصلى ،

وما عداه من الفروق فرعية عرضية ، كالفروق التي

تقع بين أئمة الاجتهاد . . كالحنفى والشافعي وغيرهما 🛚 🚻

ولا ياعتقاد قي الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا

باعتقاد فى البعث واليوم الآخر ، ولكن اللَّذي أثار

الحروب وأسال الدماء هو حب الاستمتاع بالجاه

وأن يبن خطأ الشيعة الإمامية في موقفهم من هذه

المسألة ، حتى تخف الحدة . والآراء التي يناقشها هي

آراء الشيعة الإمامية ، ويكاد يكون النقاش مقصوراً

علمها فحسب . يذكر القاضي ــ في كتاب الإمامة ــ

أن الإمامية مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم

نص على استخلاف على بن أبى طالب باسمه ، وأظهر

ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء

به ، يعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن الإمامة

لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز

للإمام في حال التقية أن يقول : إنه ليس بامام ، وأبطلوا

وأراد الةاضي عبد الجبار أن يضع الأمر في نصابه

والواقع أن أمر الإمامة لا يتصل باعتقاد في الله ،

ولكن الإمامة في رأى الشيعة لها أهمية كبرى .

ولا تلحق بالعقائد ، (١).

والسلطان .

الواحد .

جميعاً الاجتهاد ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن علياً رضي الله عِنه كان مصيباً في جميع أحواله ، وأنه لم بخطىء في شيء من أمور الدين <sup>(7)</sup>

<sup>(</sup> ٢ ) التفكير الفلسفي في الإسلام ، جرب ، ع ص ١٠٨ .

<sup>(</sup> ٣ ) هذا ما يستخلص من كتب الكلام والفرق مثل الثهرستاني، ومقالات الإسلاميين ۽ والفرق بين الفرق .

<sup>( 1 )</sup> مقدمة ابن خلدون ۽ ج ٢ ۽ ص ٢٠٤٦ .

<sup>(</sup>١) انظر النص الثامن والعشرين . (٢) حققه الدكتور هيد الحليم محمود والدكتور سليمان

دنيا ، (تحت الطبع) .

<sup>(</sup>٣) الشهرستاني ، ص ٢٠ ، طيمة پدران .

وإذا كان قاضي القضاة يناقشهم في هذه المسائل وتخطئهم فمها ء فليس معنى ذلك أنه ينتهى إلى ما انتهى إليه أهل السنة ، من أفضلية أبي بكر رضي الله عنه . وشرعية إمامته ، ومن أن الذي يتلوه في ذلك عمر ، ثُم عَيَّانَ ۽ ثُم على رضوان الله عليهم .

كلا ، ولكنه يرى أن سيدنا على أفضل الصحابة ، وأنه كان أحق بالإمامة . وهو حينًا يتحدث عنه ــ فى كتابه المغنى ــ يقول : وأمر المؤمنين ، ، ولا يصف لهذا الوصف أبا بكر أو عمر أو عمَّان ، رضوان الله عليهم ، وإنما يتحدث عنهم بأسائهم المحردة . ومع ذلك فإنَّهُ يَرَى شَرَعية خلافة سيدُنا أَبِّي بَكُر ۚ ، وشرعية خلافة سيدنا عمر ، وهو من هذا الوجه يكاد يكون متفقًا مع الزيدية : شيعة البمن ، فإنهم يقولون بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل . فما يروى عن زيد بن على « رأس الزيدية ۽ أنه لما سئل عن أبي بكر وعمر رضى الله عنهما قال : ﴿ إِنَّى لا أَقُولُ فَيَهِمَا إِلَّا خَبِراً ، وما سمعت ألى يقول فهما إلا خبراً » (١٠).

وخلاف أني بكر (٣)وعمر ــ في رأى القاضي ــ صحيحة شرعية ، ولكن أسر للومنين علياً رضي الله ، كان أحق بها منذ البداية ، لا لقر أبَّة ولا لنسب ، ولكن لفضله وعلمه . وهذا هو الرأى الذي انتهى إليه عبد الجبار في الجزء الأخير من كتاب المغنى .

وبعد ، هذا هو كتاب المغنى ، أو بتعبر أدق هذه هي الأجزاء الأربعة عشر (١١) التي اكتشفت حتى الآن من كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار ، وكل ما أرجوه أن أكون قد أفلحت في إعطاء القارئ الكريم فكرة عنه وعن موالفه , وكتاب المغنى جد خطعر ،

لأنه ـــ فيها أعتقد ــ أول (١) كتاب يظهر في فلسفة المُعْزَلَةُ ، فَوَلْفُهُ مَعْزَلَى صَمْعِ ، يَعْرُ عَنْ آرَاءُ شَيُوخَهُ، ومحاول أن يعطى فكرة عنها ﴿ وقد كنا ﴾ قبل نشره • نتلمس آراء المعتزلة من كتب خصومهم ، أما الآن فقد أصبح لدينا مرجع أصيل من مراجع الاعتزال ، يعرض آراء المعنزلة ويناقش خصومهم ويحكى شبههم ويرد عليها ، ويوضح طريقة المعزلة فيما استنوه من مُهج في العقائد وعلم الكلام .

## ٤ ــ منتخبات من كـتاب المغنى

## النص الأول

فصل في الدلالة على أن القدم لا يصح أن يرى على وجه . اعلم أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصحة روثيته بعض الرائين دون غيره ، كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به بعض الأحياء دون يُعض ؛ يل مجب مثى حصل ألحى بالصفة التي معها يصح أن يرى المرئى ، فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع في المرئيات اختصاص . كما لا يصح ذلك في المعلومات ، وإنما وجب ذلك لأن المرئى لا محصل بالرائى على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو يه ، كما أن المعلوم لا يضير بالعالم به على حالة مخصوصة ، وإنما يعلمه على ما هو به , , , فقد يثبث سهذه الجملة أنه جل وعز لا يصح أن يرى نفسه ، وأنه لو صح ذلك فيه لصح أن تراه على بعض الوجوه ، فإذا استحال ذلك عا نذكره من بعد ، ثبت أنه ثما يستحيل أن يرى `، كُما أنه يستحيل أن يسمع (١٦).

<sup>(1)</sup> الفرق بين الفرق، للبندادي ، ص ٢٥ ، ط . المعارف.

<sup>(</sup>٢) انظر النص التاسع والمشريق . ( ٣ ) هذا عدا الجزء الأول الذي أثبتنا أنه ليس من المنني .

<sup>(</sup>٢) الميزه الرابع ، ص ٤٩ ظ - ٣٥ ظ .

<sup>(</sup>١) لا ننسي كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط الذي نشر في القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة ، ولكنه كتاب يعبر عن رأى صاحبه خاصة .

## النص الثاني

أما قولهم إن العالم مركب من شيثن ؛ من تور وظلمة ، فقد بينا فساد ذلك ؛ لأنه لا تمتنع أن يكون المحدث أحدثهما مركبين ، وبينا أن في الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، وبينا أن الجسم محدث كالتُركيب . وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئنن . على أن التركيب إذا كان حادثاً ، فن أين أن له عدثاً من هذين الأصلين ؟ وكيف بحدث من علة ، وقد بينا أن الواحد منا قله يركب غيره ، ولا يكون المركب حادثًا من علة ، بل يكون حادثاً من محدث مختار ، فهلا وجب ذلك في ساثر المركبات (١١١

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم (يقصد المحوس) يبطل عا أفسدنا به مذهب الثنوية ، لأن طريقهم فى أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة ، وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة التنوية . وهذا الذى دعاهم إلى إثبات الشيطان قديماً مع الله ، أو حادثاً مضاداً لله ، ومنازعاً له . فما أبطُّلنا به قولهم في هذا الباب وبينا به أن اللذة والألم لا تتضادان به ، ولا الحير ولا الشر ، وأن كلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد ، وأن الألم لا بجب كُونه شراً دون أن يكون قبيحاً ، واللذة لا بجب كونها خبراً دون أن تكون حسنة ، وأن اللذة قد تكون قبيحة ، كما أن الألم يكون حسناً ، يبطل قول المحوس ، فلا وجه لإعادة القول فيه (۱۱)

#### النص الرابع

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يعبد ويدعو إلى العبادة ؟ فكيف مجوز أن يقال إنه معبود في الحقيقة ؟ وكيف يصح من المعبود أن يعبد نفسه ؟ وأو

جاز ذلك ء لجاز أن يكون خالقاً لنفسه ومنعماً علما وإلها لها ؛ وكل ذلك متناقض مستحيل , على أنه بجبّ على قولهم – أن يجوز عليه الموت والآلام ؛ ولو صح ذلك منه ، لم يمتنع أن يعذب ويثاب . ومن هذه حاله، لم تحق له العبادة ، وكان حاله في الحاجة كحال ساثر الأجسام (١).

#### النص الحامس

الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد ، وما يتصل بذلك . قد بينا من قبل أنه تعالى يوصف بأنه واحد على الحقيقة ، ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض تفرقة بينه وبن ما بجوز عليه التجزؤ والتبعض . وعلى هذا الوجه أَجْرُوا هَذْهُ اللَّفظَةُ فَى الشَّاهِدِ ءَ لَأَنَّهُم لَمَا عَقَلُوا الْفَصِلُ بن ما ينجزأ ويتبعض ويكون جملة من الأسهاء ، وبن ما لا يصح ذلك عليه ، وصفوا ذلك بأنه واحد ، ليفرقوا بينه وبين الجملة , وقد ثبت أنه ثعالى ممثرلة السواد الواحد في هذا الوجه ، فيجب أن يوصفُ بأنه واحد ، وهذا الوصف يفيد في التحقيق النفيَّ ، وإن كان لفظه لفظ الإثبات . ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه، لأن صفات النفي لا يستحق للنفس ولا للعلل . والذي قاله شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعلة ؛ ذكره ، والله أعلم ، على جهة التقريب ؟ لأنه الذي بني أصل الكلام في هذا الباب (٢).

النص السادس

فصل فى حقيقة الفعل وحدُّه . اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل أنه وجد من جهة من كان قادراً عليه ؛ وكل من علمه كذلك علمه فعلا له ۽ ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلا . ولذلك لا يصح أن نعلم كون القديم تعالى فعلا ، ولا المعدوم في حال (T) ande

<sup>(</sup>١) الجزء المامس، ص ٢٢٣ و ، ظ .

<sup>(</sup>٤) المرجع السابق، ص ٢٣٣ و ، ظ .

 <sup>(</sup>۱) المرجع السابق ، من ۲۷۳ و .
 (۲) المرجع السابق ، من ۳۱۸ ظ ، ۳۱۹ و .
 (۳) التعديل والتجور ، من ه .

النص السابع

الكلام في الدلالة على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح . اعلم أن الذي يدل على ذلك : أنه قد ثبت كونه تعالى عالماً بقُبح القبيح ، وبأنه غنى عنه ؛ ومن كان هذه حاله ، لا مختار القبيح على وجه.. يدل على ذلك أن الواحد منا، إذا استغنى عن الظلم والكذب وعلم غناه عَهُمَا وَقَبِحِهُمَا ءَ لَمْ يَجِزُ أَنْ يَخْتَارُهُمَا ءَ تَحُو أَنْ نَعْلُمُ أَنَّهُ إن صدق وعدل توصل إلى درهم بحتاج إليه ، ومنى كذب أو ظلم توصل إليه ، فمعلوم من حاله أنه لا يحتار فعلهما على وجه . واعلم أن هذه الدلالة مبنية على أشياء : منها ، أنه تعالى عالم بقبح القبائح كلها . . . ومنها ۽ أنه تعالى غني عن فعلها . . ومنها ۽ أنه عالم بأنه غنى عنها . . . ومنها ، أن الواحد منا يصح أن يستغنى عن فعل القبيح ، ويصح أن يعلم قبحه . . . ومنها ، أنه مثى كانت هذه حاله ، لا مختار فعل القبيح البتة ؛ ومنها ، أن الذي له ومن أجله لا مختار فعله هو ما ذكرناه من كونه عالماً بالقبيح ، ويَّأنه غني عنه دون غیره <sup>(۱۱)</sup>.

#### النص الثامن

فصل في أنه تعالى لا مجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . أعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا بجوز أنْ يكون عَالماً بعلم قديم ، أو أكثرها يدل على أنَّه لا بجوز أن يكون مريداً بإرادة قدعمة . . . وما دللنا يه على أنه لو كان مربدة لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بإرادة قدعة . لأنه إذا كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض ألمراد أولى من بعض ، كما لو قالوه فى العلم القديم ١٣٠.

النص التاسع

فصل في أنه بجب كونه تعالَى مريداً بإرادة محدثة , اعلم أنه إذا ثبت عما قدمناه أنه مريد ، وبطل أنه مريد

لنفسه ولا لنفسه ولا لعلة وبإرادة قدعة ، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة ﴿ لَأَنَا لُو لَمْ نَقُلُّ بَذَلَكُ ؛ لأَدى إلى خروجه من أن يكون مريداً أصلا . فإذا لم يكن إلى نفی کونه مریداً سبیل ، وجب کونه مریداً بإرادة

#### النص العاشر

لا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن يخلوق محدث مفعول ، لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه محسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وآمر وناه من حيث فعله ، وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به . . . قد بينا فيما تقدم أن كلامه تعالى محدث ، وأنه فعله لمصالح العباد ، فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مقدراً ، لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو ، فلا بله من أن يكون قاصداً إليه وموجداً له ، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة . وإذا ثبت ذلك وجب أن مجرى مجرى ساثر أفعاله . وإذا كانت توصف بأنها تُحلوقة ، فكذلك القول في القرآن ؛ لأن الوجه الذي وصفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله ، هو كونها واقعة على سبيل التقدير . والقرآن بهذه الصفة، فيجب أن يوصف بأنه تخلوق ٢١. النص الحادى عشر

اتفتى أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم ، حادثة من جهتهم ؛ وأنه الله جل وعز ، أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا عمدت

سواهم ، وأن من قال إن الله صبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطوه (٢٦).

النص الثانى عشر

وبعد ، فإن العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب

<sup>(</sup>١) المرجع السابق ۽ ص ١٧٧ ء ١٧٨ ـ (٢) الإرادة ء ص ١٣٧ .

 <sup>(1)</sup> المرجع السابق ، ص ، ۱٤٠ .
 (٢) خلق القرآن ، ص ، ، ۲۰۸ .
 (٣) المخلوق ، ص ٣ .

قصده ، وإنما مختلفون في مرتبة تأتيه ، فنهم من يقول : إنه محدثه . ومنهم من يقول : إنه مكتسبه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه محسب قصده . فأما أن يدفع أحد منهم بوقوعه محسب قصده ، فلا فرق بين أن يقال في ذلك ، وحاله ما قلناه إنه ليس بضروري ؛ وبين أن يقال مثله في سائر الضروريات من المشاهدات وغيرها (١).

#### النص الثالث عشر

فصل فى أن تصرف الساهى والنائم كتصرف العالم فى أنه حادث من جيته . الذى يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الذى يقع منه فى حال يقظته ، ولو لم يكن فعلا له لم بجب ذلك فيه . كما لا بجب فى تصرف غيره أن يقع منه فى حال يقظته ، فى القدر ، وكما لا بجوز أن يقال : إن وقوع تصرف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة إنما هو ، لعادة ، من فعل غيره ؟ فكذلك لا بجوز أن يقال ؛ إنه للعادة من فعل غيره ؟ فكذلك لا بجوز أن يقال ؛ إنه للعادة من ذلك مستمر على طريقة واحدة ؛ كما بجرى لأن ذلك مستمر على طريقة واحدة ؛ كما بجرى ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرف العالم بحسب قصده ، على طريقة واحدة ؛ كما بحرى

#### النص الرابع عشر

فصل فى استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين .
ومما تجب معرفته فى هذا الباب ، أن كل قادر يجب
كون الشيء مقدوراً له عند العدم ، بجب كونه مفعولا
له عند الوجود فعلا لأحدهما دون الآخر . لأنه لا تخلو
القول فيه ، لو لم يكن لها جميعاً ، من وجهين : إما أن
يقال : إنه يجوز وقوعه منهما جميعاً ، لو أحدثاه على
وجه واحد ، أو يقال : إنه بحدث منهما على وجهين .
ولا يجوز أن يقال بالوجه الثانى ، لأنا قد دللنا ، فى

باب قبل هذا ، على استحالة حدوث الشيء من وجهن ، فلو ضح حدوثه ، مهما ، على وجهين ، لوجب ما قدمناه من صحة كونه موجوداً معدوماً ، إلى سائر ما ذكرناه من قبل (١).

#### النص الحامس عشر

فصل في أن القادر منا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر ، وأنه يفعلهما كما يفعلهُما . قد بينا فيما تقدم أن الذي يدل على أن تصرف زيد فعله ، وجوب وقوعه محسب قصده ودواعيه ، وانتفاؤه محسب كراهته ودواعيه ، مع السلامة وارتفاع الموانع . وهذه الطريقة قائمة في الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات ن فيجبُ أَنْ تَكُونُ جَميعها فعله , وقد دللنا من قبل على أن صحة الفعل منه يدل على كونه قادراً عليه ، لأنه لو لم يختص بحال بين بها بمن يتعذر الفعل عليه ، لم مختص بصحة الفعل منه ، فيجب القضاء لأحد هذين الطّريقين أن تثبت أفعال الجوارح فعلا له ، كما تثبت الإرادة فعلا له . ومثى يعنى كونه فاعلا لأفعال الجوارح ، والحال هذه، لزم نفي كوته فاعلا للإرادة . وفى هذا نفى الفعل أصلا فى الشاهد ، وما يوجب ذلك فيه ، يوجب مثله في الغائب . وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه (٢).

#### النص البادس عشر

... وأما العلم ، قانه يتولد عن النظر ، وقد مجوز أن نفعله مبتدأ ، لأن المنتبه من رقدته ، إذا تذكر الاستدلال ، صح أن يفعل العلم ويبتديه من غير نظر ، لأنه لو فعله عن نظر ، لوجب أن مجد ذلك من نفسه ، ولوجب أن لا محصل له في تلك الحال العلوم أجمع ، إلا على الترتيب الذي حصل في الابتداء ، وقد علمنا

<sup>(1)</sup> المرجع السابق ، ص ٨ .

<sup>(</sup>٢) المرجع النابق ، ص ٤٨ .

<sup>(</sup>١) المرجع السابق ء ص ١٠٩ ٪ ١١٠ ٪

<sup>(</sup>۲۰) التوليد ، ص ١٧٤ ظ ، ١٧٥ ي .

فساد ذلك . فإذن ، قلد ثبت أنه يصح أن يفعل جنس العلم متولداً ومباشراً ، ولو لم يصح أن نفعل العلم إلا متولِّداً ، لصح أن نفعل اعتقاداً من جنسه مباشراً ، لأن النظر لا يُولد الاعتقاد ، وإنما يُولد العلم ، لأنه كالجهة لكونه علماً (١١.

## النص السابع عشر

الذي يقوله شيوخنا ، رحمهم الله ، في ذلك (يقصد الآجال) أن الآجال هي الْأُوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأحل موته هو وقت موته ﴾ فما علمه ، تعالى ، أن موته محدث فيه من الأوقات ، هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره . ولا فرق بين المقتول وغيره . ولا يمتع أن يكون المعلوم من حال أَلْمَتُول أَو الغَرْيق أَنْه لُولًا القَتْل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة، وكان يكون ذلك أجلاً لها على جهة التقدير ؛ وإن كان لا يقال الآن أن دلك أجلهما . ولذلك ممنون من أن يحون للإنسان آجال أو أجلان ، ويبطلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يبطلون القول ، بأنه كان يعيش لا محالة . ولا يفرقون في ذلك بين الجمع الغفير والعدد اليسير ، إذا أتى القتل علهم (۲) .

#### التص الثامن عشر

فصل في بيان حقيقة النظر \_ اعلم أن النظر ، وإن كان متى أطلق فقد تعبر به عن وجُوه : عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى ، التماساً لرويته ؛ وعن الرحمة والإحسان ، وعن نظر القلب ، وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع ؛ فالمقصد سها سهذا الموضع ، ذكر نظر القلب دون غبره ، وحقيقة ذلك هو الفكر .

لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه ؛ وبهذا تعلم الحقائق ١١١.

#### النص التاسع عشر

فصل فى ذكر جملة من أحوال النظر . . اعلم أن النظر كالاعتقاد ، في أنه مجب أن يتعلق بالأشياء على مائر وجوهها ؛ وإن كان مخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة . والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق لهل هو على صفة ، أو على ضدها ، آو ليس هو علما <sup>(۱)</sup>.

#### النص العشرون

فصل فی آن الحاطر كلام دون غیره . الذی قاله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، في نقض المعرفة ؛ إنه ليس بكلام وأنه اعتقاد . وذكر فى مسألة له مفردة فى الحاطر : أنه ليس يكلام وأنه ظن أو اعتقاد . . واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال في سائر كتبه : إنه كلام ، إما أنْ يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله ، ولا مجوز أن يكون سواه ؛ ولذلك أغبى دءاء الداعي وخطابه عنه ۽ ولو کان غير کلام لم ينب منايه . . . واعلم أن المعتمد في ذلك ، أنه لا يُد من إثبات الخاطر معنَّى ، لأنه أمر حادث مختص من ورد عليه ، ولا بد إذا كان معنى ، من أن يُكُونَ من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح ، لأن إثباته سوى هذين لا يصح . وَلا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظناً ي أو اعتقاداً ، لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الحاطر خائف ظان لما مخاف منه ، غمر قاطع عليه ، فلا يصح كونه علماً ٣٦.

#### النص الواحد والعشرون

قد بينا ، في باب الصفات ، أن الذي يدل على العلم ، أن الواحد منا مجد نفسه معتقداً للشيء ، ساكن

<sup>(</sup>١) المرجع السابق ، عن ٢٤٥ و .

<sup>(</sup> ۲ ) الجزء ألحادي عشر ، كتاب الآجال ، من ء تا ، ٦ و .

<sup>(</sup>١) النظر والمارف ، ص ع

<sup>(</sup>۲) الرجع السابق ۽ ص ۹ . (۲) المرجع السابق ۽ حي ١٠٥ -- ١٠٤

النفس إلى ما اعتقده ، كالمدركات وغيرها . ويفصل بين حاله كذلك ، وبين كونه مبختاً ظاناً مقلداً . فإذا صح ذلك ، وعلمنا أنه إنما اختص بذلك لمعنى ، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذي يفيده بقولنا : علم ومعرفة (١).

#### النص الثانى والعشرون أ

اعلم أن شيوختا ، رحمهم الله ، يستعملون ذلك كثراً في الألطاف ( يقصد وصف اللطف بأنه إزاحة لعلة المكلف ) على حد استعالم له في التمكين ، والوجه في ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام عا كلف ليفوز بما عرض له ، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب ، واشتدت حاجته إلى ذلك ، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضن لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكن إلى هذا الغرض ، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع عن القبيح ، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له ، فالواجب أن يقال : إنه تعالى يزيح علته فيه ، لأن إزاحة العلة إنما استعمل في الوجه الأول الحاجة إلى الألطاف في الوجه الأول الحاجة إلى الألطاف في الوجه الأول الحاجة إلى الألطاف خيا الألطاف فيا الأ

#### النص الثالث والعشرون

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب أنها (يقصد الآلام) تحسن لانتقاء وجوه القبح عنها . فتى رأيت فى الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ، لأنه قد ثبت أن القبح وجوها معقولة بنبانها وثبات أحدها يتبح القبيح ، وأن الحسن يعتبر فى حسنه انتفاء وجود التبح عنه إذا حصل فيه يعض المعانى والأغراض. فالقول فى الآلام يجرى على هذا النحو . ومئى قلنا

يحسن النفع ، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه ينبين زُوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول فى دفع ضرر أعظم منه ، وفى الاستحقاق والظن كذلك . وكذلك القول فيا يقبح منه إذا حصل فيه معنى ، لأن محصوله يزول وجه القبح (١١).

## النص الرابع والعشرون

فصل فى ذكر حد الواجب \_ اعلم أنا قد بينا من قبل أن فى الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح يفعله ، ولا يستحق ألذم بأن لا يفعله على وجه ، وَفَهَا مَا يَسْتَحَقُّ الذَّمِّ بِأَنْ لَا يَفْعُلُهُ عَلَى بَعْضُ الوجوه ، قوصف هذا القسم بأنه واجب ، ليفرق بينه وبين ما عداه ؟ فكان الغرضُ بهذه اللفظة أن الفعل له ملسُّخل فى استحقاق الذم بألا يَفْعُل ، فكل ما هذا حاله وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مدخل له في ذلك ، ولسنا ندخل استحقاق الَّذَم بفعله في الحد ، لأنه قد يساويه فى ذلك ما ليس بواجب ، وبجب أن يحد للشيء بما به يبين من غيره ، والذي يه يبين الواجب من غيره ما قدمناه . وقد دخل في ذلك ما يستحق الذم بألا يفّعل ذلك بعينه، أو بألا يفعل ذلك إذا لم يقعل ما يقوم مقامه ، ودخل فی ذلك كل واجب على اختلاف وجوه وجويه ، لأن لجميع ذلك ملخلا في استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وصار الواجب في حكم الضد للقبيح ، لأنه الذي له ملخل في استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وللواجب ملخل في استحقاق الذم بألاً يفعل ٢٦٠.

## النص الخامس والعشرون

فصل فيا بجب أن يختص به الرسول في الرسالة وساثر الأحوال . . اعلم أنه لا بد من رسالة يتحملها عن الله تعالى ، ولا يد من أن يقبل ذلك ويوطن نفسه على أدائها على الحد الذي ألزمه ، وأن يصبر على كل

<sup>(</sup>١) الرجع السابق ، ص ٢٣ .

<sup>(</sup>٢) الطف ۽ ص ١٩ .

<sup>(</sup>١) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

<sup>(</sup>٢) ألجزء الرابع عشر ، ص ؛ و ،

عارض دوله ؛ وإذا عمل ذلك وفعل ما ذكر ثاه ، فلا يد من أن يدعى الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه ، فعند ذلك لا بد من أن يظهر تعالى عليه ما يدل على حاله ليلزم الغبر القبول منه بإظهار المعجز لأمر يرجع إلى المبعوث إليه لا إلى كونه رسولا فقط ، وأو جاز من جهة العقل أن محمله رسالة لا يلزمه تأديبها ، لما وجب إظهار المعجز عليه ، وإنما كان بجب إظهار المعجز الأول على من هو رسول الله أو عند مخاطبة الله تعالى إياه ، فالذى له يكون رسولا هو الذى قلناه أولا ، والذى له يلزم القبول منه هو ظهور المعجز عند الادعاء والدعوة (١).

#### النص السادس والعشرون

الكلام فى المعجزات . . اعلم أنا متى لم نبين فيها أنها تدل على صدق الرسول فيما يدعيه من الرسالة ، والوجه الذى لكوئها عليه تدل على ذلك ، وكيفية دلالتها عليه ، لم يصح أن نبين وقوع ما جوزناه البعثة . لأنا إنما نحكم بثبوت ذلك لمكان المعجز ودلالته عليه . فلا بد من بيان ذلك وتفصيل القول فيه .

وقد يمكن بيان ذلك ، وإن لم تقع البعثة ، لأنه كما يصح أن يعلم حسن البعثة ووجوسها فقد يعلم كيفية دلالة المعجز عليها ، وإن لم يحصل الأمران . ولا ينقض ذلك ما ذكرناه الآن ، لأنا علقنا وقوع البعثة لمعرفة المعجز ، لا أنا نعلق معرفة المعجزات لوقوع البعثة . فصار معرفة دلالق المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، كما أن حصول البعثة فرع عليه . فلذلك وجب تقديم القول فيه (٢).

#### النص السابع والعشرون

. . . وقد مثلنا ذلك بخلق حيوان في جبل ، إنه قد لا يكون علماً ، فإذا انصدع الجبل وصار علماً ،

لظهوره وحروجه عن العادة ، فكذلك خلق القرآن أولا ليس يعلم ، فاذا نزل به جبريل إلى الرسول ، عليه السلام ، صار علماً ، وكما لأ فرق أن يكون صدع جبل من جهته تعالى ، أو من جهة الملك ، لأنه خازج عن العادة فى الوجهين ، فكذلك القول فى إنزال القرآن ، وكل ذلك يبين أن تقدم القرآن مما يؤكد حاله فى كونه دلالة ومعجزاً به لأنه كما وجب فيه أن يبقى على الدهر ، ليكون دلالة للمكلفين أجمع ، فكذلك وجب تقدمه ، ليكون مصلحة ودلالة للملائكة وغيرهم ، ولو لم يتقدم لكان الإعجاز فيه من وجه واحد ، وإذا ولو لم يتقدم لكان الإعجاز فيه من وجه واحد ، وإذا تقدم صار معجزاً من جهات على ما بيناه ١١٠ .

#### النص الثامن والعشرون

فصل في بيان صورة الإجاع . اعلم أنه لا يصح إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عرف صورته ، كما قلنا في الخطاب : إنه مجب أن تعرف كيقية المواضعة عليه ؛ ثم يعلم أنه دلالة . وصورة الإجاع : حصول مشاركة البعض فيا نسب إلى أنه إجاعهم . فما كان هذا حاله ، يوصف بأنه إجاع ، منى كان ذلك من جهتهم ، على وجه التعمد والقصد ، لأن ما يقع على حد السهو لا معتبر به ، وما يشتركون فيه باضطرار لا معتبر يه ؛ ولا فرق بين أن يكون اتفاقهم في ذلك واشترأكهم فيه في وقت واحد أو أوقات ، كُما لا فرق في ذلك بين الأفعال المختلفة ، وإن اشتركوا في أفعال القلوب ، أو أفعال الجوارح ، أو غيرهما . والحال واحدة في أنه إجماع ، ولا يفيد كون ذلك إجماعاً منهم، من حيث اللغة ، أن ذلك حق أو باطل ، لأن إجماعهم عليه واشتراكهم فيه عمَّزلة فعل الواحد ، في أنه لا يفيد ذلك ، وعِمْزُلة كُونِ الكلام خبراً في أنه لا يفيد كونه صدةًا وحقًا. فهو موقوف على الدلالة ، ومخالف ذلك وصف الدليل بأنه دليل ، والخبر بأنه صدّق ،

<sup>(1)</sup> النيوات ، ص ۴ و .

<sup>(</sup>٢) المرجع السابق ۽ س ٥٣ ظ ۽

<sup>(</sup>١) إعجاز القرآن ، ص ٢٣٣ ، ٢٢٤ .

والعلم بأنه علم ، من حيث كانت هذه الأمور مقيدة لتعلقها بالشيء على ما هو عليه ، وذلك لا يصح فيا يجتمع اليوم عليه ، كما لا يصح فيا انفرد كل واحد منهم به ، أو أخبر به ، وهذا بين (١٦).

### النص التاسع والعشرون

فصل في الدلالة على أن أبا بكر كان يصلح للإمامة . . أحد ما يدل على ذلك إجاعهم على الرضا بإمامته ، على ما بيناه من قبل . فاو لم يكن يصلح لها ، لم يكونوا يجمعون على ذلك من حاله. لأن الأمة لا تجمع على خطأ ، والرضا عن لا يصلح للإمامة خطأ .

فإن قبل : قمن أين أنه كان إمامًا ينفسه ، وهلا جوزتم ما قاله قوم من أنه كان نائبًا عن أمير المؤمنين جاريًا بجرى الأمير من قبله .

قيل له : إنا نعلم باضطرار خلاف ذلك من حيث ثبت بالتواتر بيعتهم له ورضاهم به على هذا الحد ، ولأنه عليه السلام بايعه وكان معاضداً له عند مقامه ، فلا فرق بين من يقول والحال هذه ، أنه نائب عنه ، وبين من يقول إن الإمام هو العباس وكان نائباً عنه ، ويطلان ذلك ظاهر . وبعد ، فلا تصح النيابة عنه إلا وهو ممن يصلح للإمامة ، فجميعه فيه من علم وفضل

(١) الشرعيات ، ص ١٥٢

ورأى ونسب وغير ذلك ـ فيجب أنْ يكون صالحاً للإمامة .

فإن قالوا: ومن أين أنه كان مومتاً، فضلا عن أن يكون فاضلا ، ليصح ما ذكرتم ؛ وهلا كان على حمله كفره المتيقن ؟

قيل له : إنما كما نعلم أنه كان كافراً بالتواتر ، نعلم انتقاله إلى الإعانوالتصديق بالرسول فلا يجوز أن يكون باقياً على حالته ، بل اليقين قد حصل بانتقاله . على أنا نعلم ضرورة أنه كان على دين الرسول عليه السلام بما نقل من الأخبار ، وذلك يمنع من التجويز والشك .

. و بعد ، فإنا نعلم أنه عليه السلام كان يعظمه و على الحد الذي نعلم ذلك في أمير المؤمنين وغيره ، وذلك عنع من كونه كافراً . وما ثبت منه عليه انسلام من تسميته و صديقاً و يدل على ذلك .

وما روى من الفضائل المشهورة فى بابه يدل على بطلان هذا القول ، فأما من يقول : إنه ارتد بعد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فانما بنى هذا القول على أن الإمامة لأمير المؤمنين بنص جلى ، فإن من وثب عليها ، فهو كافر مرتد ، وقد بينا بطلان ذلك (1).

(١) الإمامة : ص ١٣٠ و ، ظ



# فهرسيس المجسلَد الأول

من تراث الانسانية

١ \_ فهرست الكتب .

٢ \_ فهرست المؤلفين .

٣ ــ فهرست بأسهاء الباحثين .

## الكتب

رقم المشحة	رقم المنفعة
ثروة الأمم	الأبطال
آدم سیک بند بند بند بند دو آدم	توماس کارلیل ۲۲ ۴۳ دعم .
الجامع لمفردات الأدوية والأغذية	الأحياء
ابن البيطار ١٠٠٠ ١٩٦٥ ١٩٦٨	العرائي
الحب والحكمة الالهيان	الارشاد
سويلقرح ١٠٠٠ ١٨٤١ ٨٥٧ - ٨٤١	الجويبي ۱۷۵ – ۴۸۹ أزهار الشر
الحكايات	ار هار العر شارك بودلير من ثنيا منه سه يبه بيا ۸۸ - ۱۰۴
لاقونشين ۷۴۱	أشعار منثورة
حكم لارشفوكو	إيفان تور جنيف ١٧٥ - ٢٢٥
لارشفوكو ٢٨٤ - ١٨٤	أصول الهندسة
حى بن يقظان	القليدس ورسيون ورسيد و و القليدس و القليدس و و القليدس
الل طفيل ٢٢٢ - ٢٢١	الافادة والاعتبار في الأمور والمشاهدة
حياة جونسون	والأحوال المعاينة في أرض مصر
بورویل ۲۷۱ ۱۸۸	عبد الطيف البندي ١١٦ – ١٣٥
خاتم النيبلونجن	الإلياذة
عاجبر	التي التي المام ال
خرافات کریلوف	الإمتاع والمؤانسة
کریلوف ۲۷۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰	أبو حيان التوحيدي ٢٠٠٠ ٨٠٢ - ٢٩٨
دروس فى الفلسفة الوضعية	الأمير
أوجبت كونت كونت	مکیفلی ۲۵۲ → ۳۳۰
ديوان المتنبى	البحث عن اليقن
المتقبي بيديديديديديديوسية ۴٠٠٠ م	جون ديوي
رحلة ابن جبير	البر اجمية
اين چيو در د د د د د د د د د د د د د د د د د د	وليم جيمس، ٨٦٢ - ١٤٢
الرد على الدهرين جال الدين الأفغان ٨٢٨ ٨٢٨	تاريخ الآمم والملوك
الرسالة	الطبري ديد داد داد داد داد داد ۱۹۵۰ ۲۲۱ ۲۲۰
الإسام الشافعي ه ٤٠٠ - ٤١٨	التأملات في الفلسفة الأولى
الرسالة القشرية	دیکارت ۸۷
عيد الكرم القشري بي بيد عيد الكرم القشري	تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب
وسالة في الطبيعة البشرية	داود الأنطاكي بير ٢٨٦ – ٢٩٦
ديفيد هيوم به مه مه ١٠٤ – ١١٥	تشريع القانون ۲۷ – ۷۲ – ۷۲ – ۷۲
1	الإن المعلام ومد مده مده مده مده ومد الإن المعلامة

رقم الصغمة	ر وقم الصفحة و وح القم اثبن
فن الشعر	
٧٣٥ ٢٢٣	منتسکیو
القلق	الأستاتيقا
فرویه بدر در در در در در در در ۱۹ م ۱۹۹	کروتشه
قواعد المنهج في علم الاجتماع	سقر ثامه
دور کام با بید بید بید بید در کام ۱۹۰۳ می	ناصر خسرو ۱۵۱ ۳۰۳ سوق الأياطيل
لسان العرب	الکری۱۹۰۰ ۱۱۹۰۸ ۸۱۹ ۸۱۹۰۳
<ul> <li>۱بن منظور ۱۹۳۰ - ۳۹۷ - ۳۹۷ - ۳۹۷</li> <li>اللو ایاتان و التنش »</li> </ul>	سرة بني هلال
توماس هونز ۱۱۰ ۲۲۲ ۲۲۲	قصة أبي زيد الهلاي
المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس	السبر المتناظرة
جورج بادكل ١١٢ – ١١١	آبلوتارڭ ١٩١٢
مذكرات رحلة حول العالم	السبرة النبوية
داروین ۱۵۷ – ۱۵۲	ابن هشام بي ميد بيد بيد مد مدام ا
مرتفعات وذرنج	الصور الأخلاقية
أُمِيلُ بِرُوتِي أُمِيلُ بِرُوتِي	VA = V78
المسالك والمالك	ضحى الإسلام
الأصطحري	أحمد أسن المالية المالية المالية ١٣٥ - ١٢٥
المسلا	الضفادع
أحمد بن حتيل ١٨٦ - ١٨٨	آرستوفاتين ب. ب. ب ۵ ≈ ۵ ⇔ ۱۹ ⇔ ۵
معجم الأدباء	طبقات الشعر اء محمه بن سلام الجمحي
یاتوث الرومی ۲۲۰ – ۲۹۰ – ۲۹۰ المغیبی ***	الطلسم
القاضي عبد الجبار ۱۸۰۰ عبد الجبار	را واثر سکوت ۸۷۰ – ۸۸۸
مقدمة ابن خلدون	العالم الطريف
این خلدون ۱۳۰۲ - ۲۸۲	الولدس هكــلي ١٩٩ ٢١٠ – ٢١٠
المكان والزمان والألوهية	عجائب المخلوقات
مسويل ألكسندر ١١٣ مـ ١٩٢٦ <del>- ١٩٩</del>	القرويين ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠
الموسيقي الكبير	العقد الاجتماعي
الفاراني ٨٩٨ ١٩٢٨	جان جاڭ ويرسوي بي بيد ييد ييد ييد ۲۸۰ – ۸۸۰
موطأ مالك	العن
مالك بن أنس ٢٦٥ – ٢٧٥	" اتخليل بن أحمد بند بند بند بند ۱۰۰°بند ۸۸۹ → ۹۰۹ فتوح مصر
نظرية تركيب الذرة	ابن عبد الحكم ١٠٠٠ ١٩١٣ - ١٩٢٧
نيلز بوءر	الفتوحات المكية
النشتين ۲۷ النشتين	محى الدين بن عربي ١٧٢ - ١٧٣
يو ثوبيا	فكرة التاريخ
توماس مور المباحدة بتناسبة للتالية ٣٨٨ - ٣٨٥	دوبين جورج كولنجوړه ۱۲۱ – ۱۲۱

## المؤلفون

رقع الصفيحة	رقيم الصفحة
أحمد بن حنبل	آدم سمیث
المنت (۱۹۲ م) ۲۸۱ - ۱۹۸	فروة الأم (١٧٩٠م) ٢٥ – ٢٦
أرستو فائيس	ابن البيطار : أبو محمد عبدالله الأندلسي
الضغادع ( ۳۸۸ ، م ) ميد بيد مدر ديد ۵۰۵ - ۱۹۵	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (٢٤٦ هـ) ٢٢٥ ١٦٥
الأصطخري = أبو اسحاق بن محمد الفارسي	ابن النفيس = علاء الدين أبو الحسن
المسائك والمياك رز ٢١٠ ٢١٠ و ٧٧٠ – ٧٧٠	قشريح القانون ( ۱۸۷ م ) ۲۷ م ۲۷ م
( تَوَى فِي النَّصَفَ الثَّافِي مِنْ الفَرِنَ الرَّابِعِ الْهُجَرِي)	ابن جبير ؛ محمد أحمد بن جبير بن سعيد
إقليدس	رحلة اين جير ( ١٦٤هـ) ٢٢٠ - ٢٥٠
أصول المتلمة بيديد بدريد بدريد ده ٤ - ٨٥٤	ابن خلدون = عبد الرحمن بن زيد ولى الدين
( عاش فی القرن الثالث ق . م )	مقاسة ابن خلمون ( ۸۰۸ هـ ) ۲۸۲ – ۲۰۳
آلبرت اينشتين – إينشتين	ابن طفیل = أبو بكر محمد بن عبد الملك
اميل دوركانم	حي ين يقطان (١٨٠ هـ) ب. ٢١١ - ٢٢٢
قواعد المبيع في علم الاجّماع (١٩١٧ م ) ١٨٥٠ - ٢٠١	ابن عبد الحكم = عيدالله
أميلي بروتتي	فتوح مصر (۲۵۹ ه) ۱۱۲ ۲۱۲
مرتفعات وفرتج (۱۸۵۸م) ۹۹۰ - ۲۹	ابن منظور = محمد بن جلال الدين مكرم
أولدس هكسلي	لسان العرب (۷۱۱ م) ۲۵۲ - ۲۲۷
العالم الطريف ١٩٩٠ ٢١٠	ابن هشام = عبد الملك بن أيوب
إيفان تورجنيف	السيرة النبوية ( ٢١٣ م) ٢٨٠ – ٧٩١ أبو اسماق بن محمد الفارسي ( الأصطخري )
أشمار منثورة ( ۱۸۵۳م) ۱۲۵ - ۲۳۵	
ألىرت إينشتن	آبو الطيب المتنبي
النظرية النسبية ( ١٩٥٥ م ) مد مد مد ٢٧ -١٥	دیوانه (۳۵۰ه) ه ۲۱۰ آبو بکر محمد بن عبد الملك ابن طفیل
ېژو يل	أبو حامد محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد
حياة جوتسون ( ١٧٩٥ م ) ٢٠٠٠ ٢٠٩ ١١٢٣	_
بلو تار ك	أبو حيان التوحيدي
السير المتناظرة ( ١٣٠ م ) ١٠٠٠ ١٠١٠ – ١١٢	الامتاع والمؤانسة ١٩٩٠ - ٨٠٢ - ٨٠٠ أبو عبد الرحمن = الخليل بن أحمد
بوالو	
قن الشعر ٢٣٥ – ٢٣٥	أبو عبدالله = محمد بن سلام الجمحي
بودئير	أبو محمد عبدالله الأندلسي = ابن البيطار
أزهار الشر ( ۱۸۹۷ م ) ۱۰۰ ۸۸ – ۲۰۳۰	أبونصر محمد بن محمد = الفار الي
تشار لس داروين	أحمد أمين
مذكرات رحلة حول العالم ١٥٢ - ١٥٤	ضنعي الإسلام (١٩٥٤م) ١٢٧ – ١٢٥

رقم الصف الإمام الشافعي الإمام الشافعي الصف الرسالة ١٨ - ١٥٠ من الرسالة الرسالة عبدالله = ياقوت الرومي	وقم الصفحة ماس كارليل
الرسالة ۱۸ - ۱۸ - ۱۸ - ۱۸ سهاب الدين أبو عبدالله = ياقوت الرومى	
	الأيطال (١٨٨١ع) ٠٠٠ ٠٠٠ ١٠٠ ٢٦ - ٢٦
	رماس مور
صمويل ألكسندر	يرثوبيا ( ١٩٥٥ م ) ٢٨٨ – ٩٨٥
المكان والزمان والألوهية ( ١٩٣٩ م ) ٩١٢ –	رماس هوېز
الطبرى: محمد بن جرير	اللواتيان أو التثين ( ١٦٧٩ م ) ٢٥١ – ٢٦٢
تاريخ الأم والملوك ( ٣١٠ هـ) ۴۱ – ٢١ – ٢١	کری
عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين ؛ ابن خلدون	سوق الأباطيل ( ١٨٦٣ م ) ٨٠٣ ٨١٥
	عان جاك روسو
عبد الكريم القشيري = عبدالكريم بن عبد الملك بن طح	العقد الاجتاعي ( ١٧٧٨ م ) ٢٠٥٠ مه
الرسالة القشيرية ( ١٠٥هـ ) ٩٥ - ٧٠٠	جال الدين الأفغاني
عبد الكريم بن عبدالملك بن طلحة : عبدالكريم القشيرة	الرد على الدهريين ( ١٨٩٧م) د. مد ٨٢٨ – ٨٤٠
عبد اللطيف البغا ادى	بعورج ياركلي
الاقادة والاعتبار (١٢٩ هـ) ١١٦ – ٢٢	المحاررات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس (١٧٥٣ م) ٢٠١ – ٢١١
عبدالله بن عبد الحكم : ابن عبد الحكم	<i>جو</i> ن دیوی
عبد الملك بن أيوب ؛ ابن هشام	البحث عن اليقين (١٩٥٣م) ١٧٣ - ١٨٥
عبد الملك بن عبدالله : الجويتي بن عبد الملك بن عبدا	لجوینی : عبد الملكِ بن عبدالله
علاء الدين أبو الحسن = ابن النفيس	الارشاد ( ٤٧٨ م ) ١٠٠ - ١٩٠ – ٤٨٩ الحليل بن أحمد ; أبو عبد الرحمن
الغزال : أبو حامد محمد بن محمد	العين ( ١٧٠ ه ) العين ( ١٧٠ ه ٨٨ - ١٠٠
الأحياء ١٩٠٠ ٣٠	اوود الأنطاكي
الفاراني : أبو نصر محمد بن محمد	تذكرة أولى الآلباب والجامع للعجب العجاب ٣٨٦ – ٣٩٦
الموسيقي الكبير (٣٣٠هـ) ٨٥٨ – ٢٩	نوبين كولنجود
القزویبی: زکریا بن محمد بن محمود	فكرة التاريخ (١٩٤٣م) س. ١٦١ – ١٤٦
عجائب آنخلوقات ( ۱۸۲ هـ) ۱۸۰ – ۱۷	يفيد هيوم
كرو تشة	رمالة في الطبيعة البشرية (١٧٧٦م) . ٥٠ ١٠٤ – ١١٥
الأستانيقا (١٩٩٢م) ١٠٠٠ - ١٠٠	ینیه دیکارت
لابروبر	التأملات في الفلسفة الأولى ( ١٦٥٥ م ) ٧٧ – ٨٧
الصور الأخلاقية (١٦٩٦ م) ٢٠٠ - ٨٠ - ٨٠٠ - ٨٠٠ - ٨٠٠ - ٢٠٠ - ٨٠٠ - ٢٠٠	ريتشار د فاجتر
لا هو ليان الحكايات ( ١٩٩٥م ) ،،، ،،، ٤٤١ – ٤٤	خاتم النيبلونجن ( ۱۸۸۳ م ) ۸۱۱ م. ۸۲۷ – ۸۲۷ رکر يا بن محمد بن محمود ; القزويني
الدرشفوكو	
د رسمونو جکر لارشفوکو ( ۱۹۸۰ م ) ۲۷۳ – ۱۹	سوید تبرج الحب والحکة الالهیان ( ۱۷۷۲ م ) ۸۵۱ – ۸۵۷
جم درسعودو ( ۱۱۸۰م) مدد دید ۱۸۰ م	الحب والحالم الاطيال ( ١٧٧٢ م ) ١٤١ - ٨٩٧ - ٨٩٧ سنجمئك قرويك
	سيجمند فرويد القلق ٤٢٩ - ٤٢٩

وقيم الضقيحة	رقم العبايحة
منتسكيو	محمد أحمد بن جير بن سعيد = ابن جبير
روح القوانين ( ١٧٥٠ م ) ١٩٨٠ ١٩٨٠ - ١١٨	محمد بن ادريس بن العباس = الإمام الشافعي
ناصر خسرو بن حارث القباريانى ويكنى معين الدين	محمد بن جرير = الطبرى
سفر نامة (۵۳ هـ) ۲۶۱ – ۲۹۳ نیلز بوهر	محمد بن جلال الدين مكرم = ابن منظور
نظرية تركيب الذرة ( ١٩٦٢م ) ٢٩٧٠ - ٤٠٤	محمد بن سلام الحمجي
ولثر سكوت	طبقات الشعراء ( ۲۳۲ ه ) ١٩٥٢ - ٢٧٢
الطليم (٢٩٨٢م) ٧٨ - ٨٨٨	محمد بن محمد = الغز الى أبو حامد محمد بن محمد
وليم جيمس	محيى اللدين بن عربي
البراجمية ( ۱۹۱۰م ) ۱۰۰ م ۲۲۸ – ۲۶۰ هومبروس	الفتوحات المكية ( ١٣٨ هـ ) ١٥٥ - ١٧٢
سوسيروس الالياذة (عاش في أواخر القرن التاسع في . م )	معين الدين = ناصر خسرو
ياقوت الرومى	مكيافللي
معجم الأدياه ( ٢٧٦ هـ) ٢٢٥ - ٢١٥	الأس (١٥١٧) ٢٥٠١ - ٢٥٢

## الباحثون

رقم الصفحة		رقم الصفحة
	سعيد زايد	إبراهم الأبياري
	المغنى للقاضي عبد الجبار	العين للخليل بن أحمد ١٠٠٩ العين للخليل بن أحمد
-	شوقى ضيف	معجم الأدباء لياقوت الرومى ٣٣٥ – ٥٤٩
144-174		لسان العرب ۲۵۷ – ۲۶۷
	صوفى عبدالله	إبراهيم أحمد العدوى
071-000		فتوح مصر لاين عبد الحكم ١٠٠٠ ٢١٢ – ١٦٧
0 11 - p.p.		أبو العلا عفيفي
	عباس محمود العقاد	الفتوحات المكية لمحى الدين بن عربي ١٧٣ – ١٧٣
41- a	ديوان المتثبى ،	أحمد إبراهيم الشريف
	عبد الحليم محمود	السير المتناظرة لبلوتارك ٩١٣ – ٩١٣
114-14	الأنحياء للغزالي و. ب وب مده مه	أحمد حمدي محمود
	غيد الحليم منتصر	فكرة التأريخ لكولنجورود ١٤٦ – ١٤٦
770 - A70	الجامع لمفردات الأغذية	الاستاتيقا لكروتشة ٩٠ - ١٠٥
	الإقادة والاعتبار لعبد اللطيف البغدادي	أحمد فؤاد الأهواني
747-747		البحث عن اليقين لجون ديوى ١٧٣ – ١٨٥
194 — 1A2	عجائب المخلوقات القزويني	اسهاعيل بسيونى هزاع
	عبد الحميد يونس	
714-7.V	سيرة بني هلال	
	عبد الرحمن بدوي	آمین الحولی
117-777	حيى بن يقظان لابن طفيل	موطأ مالك كالك ٢٦٣ - ٢٧٥
	عبد الرحمن صدقي	بول غليوتجي
1 - 4 - 1		تشريح القانون لابن النفيس ١٠٠ - ٧٦ - ٧٦
1 - 1 - 2 4471		حسن شحاته سعفان
	عبد المنعم الطناملي	روح القرائين لمنتسكو مد ١٩٨٠ – ١٩٨٨
77 -> 57	رُوة الأم لآدم سميث, ي	العقد الاجتماعي لجان جاك روسو ١٦٩ - ٨٨٥
	عَمَّانَ أَمِينَ	حسان قصار
AV - VY	التأملات في الفلسفة الأولى للعكارث	رحلة ابن جبير لابن جبير ٢٣٠ – ٢٥٠
	على أدمم	زكريا إبراهيم
¥5- Y7	الأبطال لتوماس كارليل	اللوایاتِان لتوماس هو بز ۲۹۲ – ۲۹۲
	أشعار متثورة لإيفان تورجنيف ،	زگی نجیب محمود
	الأمير لمكيافللي الأمير لمكيافللي	يوثوبيا لتوماس مور ٢٦٨ - ٣٦٨
7A5 - 197	حكم لارشفوكو للارشفوكو	رسالة في الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١٠٤ – ١١٥
	خرافات كريلوف لكريلوف	الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ٧٩٢ - ٨٠٣

رقم الصعمة	رقم الصفحة
محمد يوسف موسى	علی درویش
الرسالة للامام الشائعي ع ٢٠٠٠ الرسالة للامام الشائعي	الحكايات للافونتين ١٠٠ ١٠٠ ٧٤٤ = ٧٣١
محمود أحمد الحفيي	فن الشعر لبوالو ٢٢٥ - ٢٢٥
الموسيقي الكبير للفاراني ٨٦٩ ─ ٨٥٨	على عبد الواحد وافي
محمود أحمد الشربني	مقدم ابن خلدون لابن خلدون ۲۸۳ – ۳۰۳
النظرية النسبية لايلشتين د ٢٧ - ١٥	فواد زكريا
محمد عثمان نجاتى	خاتم النيبلونجين لفاجر ٨٢٧ - ٨٢٨
القلق لفرويد د ١٩٠٠ - ١٩١٤ - ٢٩٠	فوفيه حسن محمود
محمد غنيمي هلال	الارشاد الجويني ١٧١ - ٨٩٠
الصور الأخلاقية للأبروبير ٢٦٠ ٧٨٠	محمد أبو زهرة
محمد محمود الصياد	المستدلابن حنبل ١٨٦ – ١٩٨
المسألك والمالك للأصطخري بيد ١٩١٧ - ٧٣٠	محمد خليفة التونسي
محمود قاسم	تاریخ الام والملوك لطبری ۱۲۰ - ۲۲۱
دروس في الفلسفة الوصفية لأوجست كرنت	محمد صقر خفاجه
قواعد المنهج في علم الاجتماع لدور كام ٢٠١٠ - ١٠٠	الضفادع لأرستوفاتيس ده ٥٠٥ - ١١٥
محمود محمود	الالياذة لهوميروس ۲۲۰ – ۲۲۹
الطلم لولتر حكوت ١٠٠٠ ١٨٥ - ٨٨٨	محمد طاهر الجبلاوى
محمود محمود	الرد على الدهريين لجال الدين الأنفاف ٨٢٥ – ٨٤٠
العالم الطريف لألدوس مكسلي ١٩٩ – ٢١٠	
مصطفى مندور	محمد على النجار
طبقات الشعراء لابن سلام الحجمي ٢٥٤ – ٢٧٢	السير ة النبوية لابن عشام ١٠٠ ٧٨١ – ٧٩١
نظمى لوقا	محمد فتحى الشنيطي
حياة جونسون ليزويل ٢٧٦ – ٢٨٠	البراچمية لوليم جيس ٢٥٠ - ٢٤٠
سوق الأباطيل لثاكرى ٨١٠ - ٨٠٣	محمد مرسى أحمد
يحيى الخشاب	أصول الهناسة لإقلياس ٥٠ - ٤٤٨
" سقر نامه لناصر خسرو ۲۰۱۰ - ۲۰۴ – ۲۰۴	محمد مصطفى حلمي
نحيي هويدي	الحب والحكمة الالحيان ١٠٠٠ ١٠٠٠ الحب
المحاورات الثلاث لجورج باركل ٢٠١ – ٢١١	محمد يوسف حسن
المكان والزمان والألوهية لصمويل المكندر ٩١٣ –	مذكرات رحلة حول العالم ١٤٧ – ١٩٤